Héritage Spirituel

Ar-Râzî

Traité sur les noms divins



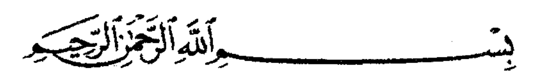
Héritage Spirituel

Ar-Râzî
Traité sur les noms divins

Introduction, traduction et annotations
Maurice Gloton

Préfacé par
Pierre Lory


Editions Al Bouraq


بسم الله الرحمن الرحيم

TRAITÉ SUR
LES NOMS DIVINS
(Les 99 plus beaux noms d'Allâh)

Distribué par :

La Librairie de l'Orient

(El-Bouraq éditions)

18, rue des Fossés Saint Bernard

Paris V

Tél. : 01-40-51-85-33.

Fax : 01-40-46-06-46.

-- *face à l'Institut du Monde Arabe* --

Site Web : www.orient-lib.com

E-mail : orient-lib@orient-lib.com

Dar Al-Bouraq©

Site Web : www.albouraq.com

E-mail : albouraq@albouraq.com

B.P. 13/5384 -Beyrouth-Liban

1421-2000

ISBN 2-84161-111-6

Fakhr ad-Dîn
AR-RÂZÎ

TRAITÉ SUR
LES NOMS DIVINS

Lawâmi' al-bayyinât fî al-asmâ' wa al-çifât
(Le Livre des Preuves Éclatantes sur les Noms et les Qualités)

Introduction, traduction et annotations par
Maurice Gloton

Préfacé par
Pierre Lory

Les Éditions Al-Bouraq
Beyrouth-Liban

Éditions Al Bouraq

« *Héritage Spirituel* »

Autres ouvrages de la Collection

1. *Enseignements soufis,* AbdelQader al-Jîlânî, (1996)
2. *Textes sur le jeûne - extraits des futûhât* -, Ibn Arabî, - Traduction et annotations de Charles-André Gilis, (1996)
3. *Poèmes métaphysiques,* Emir AbdelQader l'Algérien. – Traduction et annotations de Charles-André Gilis, (1996)
4. *Les révolutions et les cycles,* Ikhwân al-Safa, (1996)
5. *Le livre des Chatons des Sagesses,* Ibn Arabî (2 tomes) – Traduction inégrale, annotations et commentaire de Charles-André Gilis, (1997-1998)
6. *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XX*ème *siècle,* Christian Bonaud, (1997)
7. *Océans de Miséricorde,* Sheikh Nazim An-naqshabandi, Traduction et annotations de AbdelWadoud Bour (1998)
8. *Vie et enseignements du Cheikh Ahmadou Bamba,* Didier Hamoneau, (1998)
9. *Le Soufisme, la réalité de la religion,* Hazrat Nader Shah Angha, (1999)
10. *Guide du disciple Tidjaani aspirant à la perfection,* Cheikh Ibrahima Sall, (1999)
11. *La prophétie, la sainteté et leurs fruits,* Cheikh Ibrahima Sall, (1999)
12. *Secrets of the Fast – according to the Shaykh al-Akbar* Ibn Arabî, - Translated and Introduced by Charles-André Gilis, (2000)
13. *Le Secret des Secrets,* Abd alQadir al-Jîlânî, Traduction et annotations de AbdelWadoud Bour (2000)

TABLEAU SYNOPTIQUE DES LETTRES ARABES

Noms	Formes Isolées	Trans-criptions	Valeur Numérique Orientale	Remarques
hamza	ء	'		attaque vocalique, explosive
alif	أ	â	1	voyelle longue
bâ'	ب	b	2	
tâ'	ت	t	400	
thâ'	ث	th	500	interdentale comme dans le mot anglais « think »
jîm	ج	j	3	
ḥâ'	ح	ḥ	8	spirante laryngale sourde
khâ'	خ	kh	600	vélaire spirante sourde
dâl	د	d	4	
dhâl	ذ	dh	700	interdentale comme dans le mot anglais « that »
râ'	ر	r	200	roulé
zîn	ز	z	7	
sîn	س	s	60	
shîn	ش	sh	300	
çâd	ص	ç	90	emphatique
ḍâd	ض	ḍ	800	d emphatique
ṭâ'	ط	ṭ	9	t emphatique
zhâ'	ظ	zh	900	dh emphatique
'ayn	ع	'	70	laryngale aspirante sonore
ghayn	غ	gh	1000	r grasseyé comme dans « route »
fâ'	ف	f	80	
qâf	ق	q	10	occlusive arrière vélaire sourde
kâf	ك	k	20	
lâm	ل	l	30	
mîm	م	m	40	
nûn	ن	n	50	
hâ'	ه	h	5	spirante sonore
wâw	و	w,û	6	1) consonne comme w de « watt » 2) voyelle longue : oû
yâ'	ي	y,î	10	3) consonne comme y de « payer » 4) voyelle longue : i

1) L'article universel *al* : le, la, les est toujours rendu avec sa valeur, quelle que soit la lettre suivante. Ex. : *al-bâb al-najm*
Il n'est assimilé que dans les noms propres ou dans les citations coraniques. Ex. : *at-Tirmidhî*
2) Le *tâ marbûta* est transcrit t à l'état construit. Ex. : *çalât al-Zhuhr*, la prière du midi

3) Les trois voyelles longues : â, î, û (prononcée : ou) sont transcrites avec accent circonflexe. Ex. : *bâb*, *kabîr*, *nûr*
4) Les ensembles : *ay* et *aw* sont des diphtongues et se prononcent : aï et aou.
5) On a fait tomber l'article *al* dans les transcriptions de noms qu'ils soient suivis ou non d'une épithète. Ex. : la Table (*lawḥ*) la Table gardée (*lawḥ maḥfûzh*)

PRÉFACE

Depuis une cinquantaine d'année, la pensée musulmane est sortie de l'oubli et de la méconnaissance dans laquelle, par longue habitude, la culture occidentale l'avait reléguée[1]. Les travaux des orientalistes comme de savants orientaux eux-mêmes commencèrent à être plus largement diffusés, et l'on mit en valeur en un premier temps les domaines ou la culture musulmane avait pu avoir un impact sur l'Europe latine au Moyen Âge, comme la philosophie ou les sciences, ou bien là où le comparatisme entre les deux cultures pouvait jouer (théologie scolastique, mystique ; architecture, etc.) ; c'était une manière de relier ces données à l'histoire connue de la pensée philosophique et théologique en Occident. Puis l'originalité, les caractères spécifiques des productions des auteurs musulmans ont été plus recherchés, et l'on a tenté de présenter l'éclosion de systèmes de pensée en Islam tels qu'ils se pensaient eux-mêmes ; ainsi le droit musulman, ou la dogmatique hanbalite, sans véritable contrepartie dans la culture chrétienne médiévale, furent-ils à leur tour l'objet de publications suivies. Mieux connue, la pensée musulmane devenait ainsi accessible dans ce qui lui était le plus propre. La présente traduction des *Lawâmi' al-bayyinât* de Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Traité sur les Noms Divins,* correspond d'une certaine manière à un troisième stade de l'accès à la connaissance des doctrines religieuses de l'Islam : celui de la découverte de dimensions proprement universelles de ses démarches théologiques. Non que Râzî expose un système de pensée de type syncrétiste : nous avons affaire avec lui à un théologien sunnite classique,

[1] Nous ne visons bien sûr pas ici la recherche spécialisée dans le domaine de l'islamologie, qui avait pris son essor dès le début du XIX° siècle, mais les ouvrages, expositions, diffusions musicales, etc. relevant du domaine commun accessible au grand public cultivé.

tout à fait orthodoxe[2]. Sa pensée reste dans le droit fil de la foi majoritaire au sein de la communauté musulmane. Le thème abordé dans ce traité relève en outre d'une problématique strictement musulmane : la question de l'interprétation des Noms Divins dérive en effet directement des questionnements de l'exégèse coranique et de la grammaire arabe. Comme l'écrivait Daniel Gimaret dans la somme qu'il a consacrée récemment à la question : « Pour le non-musulman, une telle [étude] a, je crois, un intérêt supplémentaire, celui de représenter, peut-être, la meilleure voie d'approche pour une intelligence en profondeur de la religion islamique. L'Islam est fondamentalement théocentrique ; son credo est l'affirmation du Dieu unique, révélé à Muhammad. La question essentielle, dès lors, est de savoir *qui* est ce Dieu de Muhammad ; et cela, ce sont Ses « noms » qui peuvent le mieux nous le dire, les qualificatifs que les musulmans Lui appliquent, et la façon dont ils les comprennent »[3]. Cependant, la démarche adoptée par l'auteur nous introduit dans un espace de pensée avec lequel des lecteurs de tous les horizons pourront se sentir en familiarité, et où la réflexion pourra se développer dans maintes directions. Le ton adopté par Râzî y est pour quelque chose. Infatigable dialecticien, Râzî, n'abandonne aucun thème de réflexion sans avoir épuisé toutes les questions qui pourraient se poser à leur endroit. Le lecteur y reste donc sur le terrain commun de l'argumentation logique, même si le recours à l'argument d'autorité – citation commentée du Coran ou du hadîth - y est fréquent[4]. Exigeant dans ces démonstrations, Râzî fut un esprit avide de science et non bridé par les préjugés[5].

---

[2] Nous employons ce terme par commodité, malgré son caractère impropre. En toute rigueur, aucune instance n'a autorité pour affirmer que les Musulmans qui professent par exemple le chiisme ou une doctrine rationalisante de type mu'tazilite se situent en marge de la foi droite. Il serait en fait plus adéquat de désigner l'Islam sunnite comme simplement « majoritaire »

[3] *Les noms divins en Islam*, Paris, Cerf, Patrimoines, 1988, p.9.

[4] A noter que la démarche de Râzî reflète celle de maint théologien de l'époque classique, et s'inspire de celle de ses devanciers. Pour ce texte précisément, D.Gimaret (*op. cit.* pp.28-30) signale combien il doit au *Maqsad al-asnâ* de Ghazâlî (m. 1111).

[5] Notons par exemple son intérêt réel et réfléchi pour les sciences dites occultes (astrologie, formes diverses de magie) qui révèlent une curiosité et une indépendance d'esprit assez rare.

Mais si nous entendons souligner l'aspect universel du propos de ce livre, c'est en fait dans une autre perspective. La question des Noms Divins, nous le disions, est *a priori* un thème spécifique à la pensée musulmane. Sous la plume de Râzî toutefois, la problématique s'élargit. Laissant au lecteur le plaisir de découvrir toute la richesse de la dialectique doctrinale soulevée, nous nous bornerons à signaler quelques exemples parmi d'autres qui intéressent directement la réflexion vivante dans toute aire religieuse quelle qu'elle soit :

- La question philosophique et théologique de la portée du langage est un premier cas. Les humains utilisent des mots pour désigner leurs objets de perceptions, élaborer et échanger leurs estimations. Mais quel est le rapport réel entre le terme prononcé ou écrit, et l'objet concret ou intellectuel auquel il se rapporte ? Le problème, déjà ardu en lui même, se complique dès lors qu'il se rapporte aux domaines métaphysiques (philosophie première, théologie dogmatique, mystique). Quelle réalité atteignent les mots des discours dans ce domaine ? Peuvent-ils devenir des instruments de pensée, de connaissance, dans le cadre d'une foi à un Dieu transcendant et inaccessible ? Certes, la pensée musulmane courante répond promptement : les croyants peuvent utiliser pour désigner Dieu et décrire ses modes de manifestations les mots mêmes que Dieu a transmis dans Sa Révélation. C'est ce qui justifie notamment l'utilisation, liturgique comme théologique, des quatre-vingt dix-neuf Noms Divins dont il est question dans le présent texte. Dieu S'est rendu accessible par Sa Parole, il est par conséquent loisible et même obligatoire de s'adresser à Lui en utilisant ces paroles sacrées. Mais le problème est finalement repoussé un peu plus loin sans être résolu sur le fond : ce qui vaut pour le langage coranique au sens strict vaut-il pour les autres termes de la langue arabe, et *a fortiori* pour ceux des langues autres que l'arabe ? Dieu, remarquent les théologiens comme les mystiques, a créé le monde par Sa Parole. On peut donc inférer une homologie générale entre la Parole créatrice et le discours coranique. Mais les deux plans sont néanmoins bien éloignés l'un de l'autre. C'est avec toute l'habileté du théologien rompu aux spéculations philosophiques et imprégné également de la ferveur des Soufis que Râzî va tenter de situer l'articulation entre les Noms (divins) et les noms du langage humain. Son approche en ce domaine intéresse tout un pan de la pensée humaine

- Le chapitre IX sur la prière individuelle résume lui aussi, en un petit volume, une question théologique qui au fond intéresse tous les systèmes religieux monothéistes. Le Dieu créateur est aussi omniscient, omnipotent. Dans Sa sagesse, Il sait à l'avance mieux que les hommes où se trouve leur bien et quels sont leurs besoins réels. Il connaît en outre leur destin final de bienheureux ou de réprouvé. Dans une telle perspective religieuse, quelle fonction peut bien rester à la prière individuelle, et notamment à la prière de demande ? La question vise bien sûr ici non pas la prière rituelle quotidienne (*salât*), culte de pure adoration et d'action de grâce, mais bien l'oraison individuelle dite *du'â'*. Or cette dernière a toujours été très populaire en Islam sunnite. Fakhr al-Dîn al-Râzî justifie son institution par des références textuelles au Coran et aux hadîths. Mais il pointe aussi un aspect vécu essentiel dans la vie humaine, celle du désir. L'homme ne peut rien obtenir de précieux qu'il n'ait fortement désiré, et il ne peut rien désirer réellement qu'il n'ait clairement formulé. La prière individuelle n'est donc plus présentée ici comme une action destinée à infléchir éventuellement le bon vouloir de Dieu, mais bien à éveiller l'âme humaine à des aspirations essentielles qui, à leur tour, la rendront apte à devenir le réceptacle d'une Présence transcendante ; laquelle lui garantira l'immortalité, si tel était le destin tracé par la Providence.

- Dans d'autres passages également Râzî consacre tout son talent à guider la pensée du lecteur depuis des considérations purement doctrinales vers les zones plus délicates de la spiritualité. Ainsi les chapitres VI et VII, traitant de la remémoration des Noms Divins (*dhikr*). Par une subtile exégèse des données scripturaires, il indique la voie tracée par cette remémoration. Celle-ci n'est pas la simple répétition psittaciste de formules de piété censées porter des bénédictions de par leur simple prononciation. Le croyant récitant qui se réapproprie la Parole divine en énonçant les Noms Divins se tient devant le Tout Autre, il s'institue comme sujet parlant à la fois distinct de Dieu – puisque c'est lui qui profère les paroles en tant qu'homme – et uni à Lui, puisqu'il reproduit le verbe révélé. Ainsi, il se constitue en tant que personne autonome, mais liée à Dieu par un lien de servitude (*'ubûdiyya*). Ce faisant, le croyant unifie aussi ses propres facultés humaines, il les rassemble et les harmonise. Le Verbe divin qu'il prononce n'est pas sans effet sur le récitant, dont la personne se transforme progressive-

ment à la suite de cette manducation prolongée de la Parole et qui d'une certaine manière s'unira - intentionnellement du moins - à Dieu. La lecture des notices concernant chaque Nom Divin, dans la seconde partie de l'ouvrage, viendra illustrer les propos présentés ainsi dans la partie introductive.

Ceci dit, Râzî se borne dans le présent traité à faire œuvre de théologien écrivant pour un public assez vaste. Certes, nous l'avons signalé, lui-même manifestait d'indéniables tendances mystiques ; il cite souvent des grands maîtres du soufisme, ou des remarques de son propre chef allant en ce sens. Mais son ouvrage ne s'engage pas en profondeur dans les voies de la mystique. C'est l'un des mérites de l'introduction de M.Gloton de rappeler la portée de la spéculation et de la méditation sur les Noms Divins dans la littérature soufie, et chez Ibn 'Arabî tout particulièrement. Dans la perspective akbarienne, la manifestation des Noms Divins devient la clé de voûte d'un ample système doctrinal et mystique se situant bien au-delà des considérations strictement théologiques. Il était important d'en rendre compte, ne serait-ce qu'allusivement.

Enfin, il nous faut rendre hommage ici au travail de M.Maurice Gloton, qui déborde largement celui de la simple traduction, patiente, persévérante, d'un texte assez technique portant sur des notions, des noms déjà tellement polysémiques en arabe que des traités entiers ont dû leur être consacré dès le Moyen Âge. L'utilité de son introduction mettant en perspective les thèmes traités par Râzî, comme celle de ses commentaires introductifs partiels, enrichissent de beaucoup l'accès à un texte dont les enjeux réels pourraient parfois échapper au lecteur français non spécialisé ; cet ouvrage constitue en ce sens un apport net à la constitution d'un corpus islamologique de langue française.

Pierre Lory

PRÉFACE

Au nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux.

Seul Allâh m'accorde la grâce propice. C'est à Lui que je m'en remets et c'est vers Lui que je reviens.

L'Imâm incomparable, Fakhr ad-Dîn Abû 'Abd-Allâh Muḥammad b. 'Umar al-Khaṭîb ar-Râzî qu'Allâh sanctifie son esprit - a dit :

« La louange est à Allâh qui rend perplexes les cogitations (*afkâr*) devant les principes des lumières de Sa Grandeur (*Kibriyâ'*) et de Son impénétrabilité (*çamâdiyya*), Lui qui déroute les spéculations (*anzhâr*) en mal de scruter les secrets de Son Inaccessibilité (*'izza*) et de Sa Singularité (*fardâniyya*), Lui qui a fait témoigner eux-mêmes les êtres créés de la perfection de Sa Puissance déterminante (*qudra*) et de Sa Fonction divine (*ulûhiyya*), Lui dont tous les éléments constituant les cieux et la terre, font allusion à l'enveloppement de Sa Science et à la Majesté de Sa Sagesse. »

Que l'action de grâce soit sur le Prophète de la Miséricorde, Muḥammad, sur sa Famille, ses Compagnons et les personnes de sa Maison.

Allâh - exalté soit-il - m'a certes fait l'honneur de m'approcher de son excellence, le sultan vénérable, savant et juste, Bahâ' ad-Dîn, le soleil de l'Islam et des Musulmans, le plus sagace des rois, le plus équitable des sultans, Abû al-Mu'ayyad Sâm b. 'Amad b. Mas'ûd al-Ḥusayn. - Qu'Allâh embellisse de perfections de toutes sortes les assises de son royaume et qu'Il lui accorde un bonheur sans restriction dans les deux Demeures. Qu'Il me mette d'entre ceux qui s'empressent à mériter son estime et sa protection et qui se rangent sous son étendard. Qu'il me fasse parvenir aux termes des êtres en quête spirituelle et aux confins des buts assignés à l'âme par la considération excellente qu'il me témoigne. En vertu de l'ensemble de ces bienfaits magnifiques et de ces dispositions insignes, qu'Allâh - exalté soit-Il - m'accorde

l'assistance gracieuse de composer au mieux ce commentaire sur Ses Noms (*asmâ'*) et Ses Qualités (*çifât*). Qu'Il m'assiste de Sa Grâce pour réussir à convaincre de la vérité de l'exégèse présentée (dans ce livre) sur les descriptions (*nu'ût*) et les symboles (*simât*) (qui Lui sont propres).

J'ai donc composé ce traité que j'ai intitulé : Le livre des preuves éclatantes sur le commentaire des noms et des qualités d'Allâh (*lawâmi' al-bayyinât fi al-asmâ' wa al-çifât*).

Cet ouvrage comprend trois parties ordonnées. La première traite des principes et des prolégomènes (*fî al-mabâdî' wa al-muqaddimât*), la deuxième présente les Noms excellents et constitue le but principal du présent livre (*fî al-maqâçid wa al-ghâyât*), la troisième se compose des appendices et compléments (*fî al-lawâḥiq wa al-mutammimât*).

INTRODUCTION

NOTICE BIOGRAPHIQUE SUR FAKHR AD-DÎN AR-RÂZÎ

Muḥammad Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al-Ḥusayn Ibn Ḥasan Ibn ‘Alî surnommé Fakhr ad-Dîn, la gloire de la Religion, naquit à Rayy, le vingt-cinq Ramaḍân de l'an 544 ou 543/1149 selon certains chroniqueurs. C'est de sa ville natale qu'il tint son nom Râzî. Il fut redevable d'un de ses surnoms, Ibn al-Khaṭîb, le fils du prédicateur, à la fonction qu'occupait son père, prédicateur à Rayy, Diyâ ad-Dîn abû al-Qasîm.

Son nom ne doit pas être confondu avec celui de Abû Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyâ plus connu en occident latin sous l'appellation de Razès, célèbre médecin et philosophe mort en 313/925, trois siècles avant Râzî.

Fakhr ad-Dîn ar-Râzî fut un Imâm (chef préposé) magnifique, Maître difficilement égalé en maintes disciplines et sciences islamiques. Il était d'une compétence éprouvée dans les sciences religieuses fondamentales (*uçûl al-Dîn*), théologien habile, logicien, commentateur, auteur d'un grand nombre d'ouvrages célèbres dans tout l'univers islamique. Il possédait la maîtrise dans toutes les disciplines qu'il abordait. Il avait la connaissance parfaite de l'arabe et du persan et composa des poésies dans ces deux langues. Il enseigna le droit canon (*fiqh*), la théologie dogmatique (*kalâm*)[1], l'histoire, la philosophie - surtout

---

[1] Le terme *Kalâm* signifie parole et discours. L'origine de la désignation de la Théologie dogmatique ou scolastique islamique par ce mot *kalâm* est en relation étroite avec le problème majeur en Islam de la Parole divine, en Dieu-même, comme Qualité d'essence et dans Son expression révélée.

La Théologie dogmatique ainsi désignée se présente comme une approche rationnelle des données et des lieux théologiques. Elle ne traite donc pas, si ce n'est accidentellement, des questions mystiques, de gnose, de réalisation spirituelle que le *Taçawwuf* approfondira comme étant de son domaine propre.

celle d'Ibn Sinâ[2], l'Avicenne des latins, dont il commenta plusieurs ouvrages et auquel il emprunta certains aspects doctrinaux fondamentaux. Il aborda l'alchimie sans grand succès. Il connaissait bien la médecine, l'astrologie, la physognomonie (*firâs*), la géométrie et la minéralogie et composa sur ces disciplines plusieurs traités qui firent longtemps autorité.

Cet homme de culture encyclopédique, ouvert, à toutes les connaissances de l'époque était servi merveilleusement par une mémoire fidèle et précise qui faisait la grande admiration de ses contemporains. Son Jugement et sa démarche logique rigoureuse et méthodique contribuèrent à faire imposer ses vues en matières théologique et philosophique et l'aidèrent à triompher aisément de ses adversaires principaux : les Mu'tazilites[3] et les Karramites[4].

---

[2] Ibn Sînâ (Abû 'Alî Ḥusayn ibn 'Abd Allâh) est né à Afshana près de Boukhara en 370/980 et mort en 428/1037 près de Hamadan. Caractère précoce et encyclopédique, il maîtrisait les disciplines suivantes : grammaire, géométrie, physique, médecine, jurisprudence, théologie, philosophie. Cf Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, 1964. Cf. Ibn Sînâ, *Livre des Directives et Remarques*, traduction avec introduction et notes par A.M. Goichon, Paris, 1951. Cf. Henry Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Paris, 1979 (seconde édition).

[3] Les Mu'tazilites représentent une Ecole musulmane de tendance rationaliste qui prit naissance dans la première moitié du II[e] siècle de l'Hégire à Basra et se développa très rapidement à Bagdad et dans l'univers islamique de l'époque.

L'origine du nom mu'tazilite est controversée. Leur doctrine repose sur cinq thèses principales : 1) L'Unité divine (*tawḥîd*) transcendante et négation des Qualités divines distinctes de l'Essence. 2) La Justice divine (*'adl*), libre arbitre et liberté. 3) La promesse et la menace ou le sort des croyants dans la vie future. 4) La situation intermédiaire (*al-manzila bayna al-manzilatayn*) entre la Foi et l'incrédulité. 5) L'ordre divin de faire le bien et d'interdire le mal (*al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*).

Pour l'exposé complet sur cette Ecole Cf. Albert N. Nader : *Le Système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, 1956 et Louis Gardet et M.M. Anawati : *Introduction à la Théologie musulmane*, Paris, 1948.

Pour faciliter l'exposé de Râzî sur les aspects doctrinaux des différents représentants de l'Ecole Mu'tazilite, nous donnons ci-après le nom des principaux d'entre eux avec la date de leur mort, sur deux tableaux synoptiques, l'un concernant la branche de Basra et l'autre celle de Bagdad.

1 - Branche de Basra (cf. fin de l'introduction)

2 – Branche de Bagdad (cf. fin de l'introduction)

Son éloquence était célèbre. Sa voix chaleureuse communiquait l'émotion religieuse et lui-même avait le don des larmes qui passait dans son auditoire. Cette facilité à s'exprimer était encore relevée par une rare habileté à trouver des preuves sur tous les sujets qu'il traitait en public ou dans ses écrits, ce qui confondait et mortifiait souvent ses adversaires. Malgré ses dons exceptionnels qui le mettaient loin à la tête de ses contemporains, il restait prudent en traitant les questions touchant au droit canon, à la théologie et à la philosophie et savait pleurer sur ses fautes et ses erreurs ainsi qu'en témoignèrent certains de ses contemporains dont le célèbre soufi, Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî surnommé le Sheikh al-Akbar, le Maître le plus grand[5], qui lui fit parvenir une épître dont nous présenterons le contenu plus loin.

Sa voix était chaude, vibrante et puissante comme sa personne dont la stature, sans être très grande impressionnait.

A Hérat, où il passa une grande partie de sa vie et où il s'éteignit, les notables de la ville, les grands docteurs en diverses sciences assistaient à ses prédications. Il avait la confiance de la plupart des gens qui

---

[4] Cette Ecole tire son nom de son fondateur Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Karrâm né à Nîsâbur dans la première moitié du III/IV- siècle et mort en 255/870. On ne connaît sa doctrine que par des hérésiologues tels que Baghdâdî, théologien ash'arite et Sam'ânî.

Il disait que Dieu est une substance (*jawhar*). Sa tendance anthropomorphiste lui faisait interpréter très concrètement les versets de Coran dans lesquels Dieu est décrit avec des membres ou des caractéristiques des êtres créés d'où, selon lui, la localisation de Dieu et de Son Trône. Les partisans de cette école sont dénommés les Corporatistes ou Anthropomorphistes (*mujassîma*). V. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Kitâb al-farq bayna al-firaq*, Le Caire s.d. p. 202 sq. ; et aussi Michel Allard : *Le Problème des Attributs divins*, Beyrouth, 1965, pp. 321-328.

[5] Muḥyî ad-Dîn Abû 'Abd Allâh Muḥammad Ibn 'Alî Ibn Muḥammad Ibn al-'Arabî al-Ḥâtimû at-Tâ'î naquit à Murcie le 27 ramaḍân 560/7 août 1165 et mourut à Damas le 28 rabi'a II 638/16 novembre 1240. Il ne doit pas être confondu avec le traditionaliste né à Séville Abû Bakr Muḥammad Ibn 'Abd Allâh (468/1076 - 543/1148). Son oeuvre immense traite de toutes les sciences religieuses islamiques depuis celles de la Loi exotérique (*sharî'â*) jusqu'à celles de la Vérité essentielle (*ḥaqîqâ*) et de la Voie spirituelle ou mystique (*ṭarîqa*). Citons ses ouvrages les plus célèbres : Les Ouvertures spirituelles mecquoises (*al-Futûḥât al-makkiyya*), Le livre des Chatons des Sagesses (*al-Fuçuç al-ḥikam*), traduit intégralement, annoté et commenté par Charles-André Gilis, éd. Albouraq-Librairie de l'Orient, 1997-1998. Osman Yahia a recensé dans son Histoire de la Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî, plus de 800 titres dont 550 seraient encore existants.

reconnaissaient en lui un homme d'une intelligence exceptionnelle et d'un savoir hors pair. Lorsqu'il voyageait, il avait une suite impressionnante de savants, disciples en toutes sciences qui l'accompagnaient, trois cents, dit-on !

Son père, prédicateur à Rayy, était docteur de la Loi religieuse selon l'école d'interprétation de l'Imâm al-Shâfi'î[6] et d'obédience théologique ash'arite[7]. Selon l'usage fréquent à l'époque, il enseigna les sciences religieuses à ses deux fils, Fakhr al-Dîn et Rukn al-Dîn, l'aîné qui montra fort peu de dispositions pour l'étude mais beaucoup de jalousie pour son frère cadet.

Râzî, dans son traité intitulé *taḥçîl al-ḥaqq, l'acquisition de la vérité*, justifie la science qu'il reçut par tradition en remontant jusqu'à l'Imâm al-Shâfi'î. Il sera amené pourtant à rejeter certains points doc-

---

[6] Al-Shâfi'î (150/767-204/820), est le fondateur d'une des quatre Ecoles de droit canon qui porte son nom : l'Ecole d'interprétation shafi'îte. Il est l'auteur des traités *al-Umm* et *al-Risâla*. Il fut un spécialiste du droit mais aussi du Ḥadith et innova une science du droit fondé sur des principes abstraits appelée depuis *uçûl al fiqh* dont les règles et les lois particulières sont les branches (*furû'*).

[7] L'Ash'arisme du nom de son fondateur Abû al-Ḥasan 'Alî b. Isma'îl b. Abî Bishr al-Ash'arî né à Basra en 260/873 et mort en 324/936 à Bagdad. Il commença par suivre l'Ecole mu'tazilite jusqu'à quarante ans. A la suite d'une transformation intérieure, il se sépara de cette école pour enseigner une voie moyenne entre elle et celle des littéralistes attachés à la lettre de la Sunna. Il écrivit de nombreux ouvrages dont les plus connus sont : *Maqâlât al-Islâmiyyin, Kitâb al-Ibâna, al-Risâla ilâ Ahl al-Tajr, al Risâla fî Istiḥsân al-Ḥawḍ fî 'ilm al-Kalâm, Kitâb al-Luma'*.

Sa doctrine est un équilibre entre le rationalisme des Mu'tazilites et le littéralisme des gens de la Tradition. Cet équilibre se retrouve chez lui dans la position moyenne qu'il professa entre la transcendance et l'immanence de Dieu et les anthropomorphismes qui Le décrivent. Cette voie modérée qui donna un si grand essor à sa doctrine se retrouve exposée chez lui dans les trois difficultés théologiques majeures : le problème des Qualités divines, celui de la Parole divine increéée ou/et créée, celui du libre arbitre et de la prédestination. Voir à ce sujet l'introduction et chapitre neuf. Il existe des ouvrages qui traitent de la doctrine ash'arite. Citons celui de Michel Allard : *Le Problème des Attributs divins dans la Doctrine d'Al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.

Râzî et l'ascendance de sa lignée théologique ash'arite directe : Diyâ al-Dîn Abûl-al-Qasîm, son père, disciple de Sulayman ibn Nâçîr al-Ançarî, disciple de Imân al-Haramayn Abû al-Ma'âlî al-Juwaynî (m. 478/1085) qui fut le disciple de Abû 'Ishâq Isfarâ'înî (m. 418/1027), Abû al-Ḥasan al-Bâhili qui fut disciple de Abû al-Ḥasan 'Alî Ibn Ismâ'il al-Ash'arî.

trinaux et d'interprétation de ses deux illustres prédécesseurs : l'Imâm al-Shâfi'î en Droit et Abû al-Ḥasan al-Ash'arî en Théologie, pour adopter quelquefois le point de vue des Mu'tazilites ou des philosophes tel que Ibn Sînâ et présenter ses propres perspectives doctrinales originales.

A la mort de son père, il eut deux Maîtres célèbres, Al-Kamâl as-Samnanî en Droit et al-Majd ad-Din al-Jîlî en Théologie et en Philosophie[8]. Ce dernier fut un disciple de al-Ḥâmid Ghazâlî[9]. Râzî suivit Majd al-Jîlî un certain temps dans les voyages qu'il fit à Marâgha où il fut appelé à prêcher et à enseigner.

Selon l'usage, il entreprit de voyager après avoir achevé son cycle complet de formation religieuse et philosophique.

On le retrouve à Khwarazm disputant avec les Mu'tazilites. Devant l'hostilité de ceux-ci, il fuit et retourne à Rayy.

Ensuite, il partit en Transoxiane[10] vers 580/1184, toujours débattant de questions théologiques délicates avec des représentants de différentes écoles doctrinales : Mu'tazilites, Karramites et Matûridites[11].

---

[8] Signalons que Majd ad-Dîn al-Jîlî fut le maître non seulement de Fakhr ad-Dîn Râzî mais aussi du célèbre Shihâb ad-Dîn Yaḥyâ Suhrawardî appelé le Sheikh al-Ishrâq, né en Iran en 549/1155 et mystérieusement mort dans la citadelle d'Alep en 587/1191. Il fut le fondateur de l'Ordre des Ishrâqiyyûn. V. Henry Corbin : *En Islam iranien* (tome II) *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, Paris, 1978. De plus, Majd ad-Dîn fut disciple du célèbre Abû Ḥâmid Ghazâlî (450/1056-501/1111). Ce maître en théosophie islamique forma Râzî à la philosophie d'Avicenne.

[9] Abû Ḥâmid Ghazâlî, naquit au Khorassan, près de Tûs en 450/1056. C'est lorsqu'il était étudiant qu'il rencontra le célèbre Imâm al-Ḥaramayn, Abû al-Ma'âlî al-Juwaynî ash'arite qui devint son maître. Il enseigna à Bagdad. Après une crise mystique intérieure, il quitta cette ville et sa situation pour suivre la voie des Soufis pendant dix ans. Il voyagea à Damas, Jérusalem, en Egypte, à La Mecque. Il revint ensuite à Nishâpour quelques années où il enseigna et mourut à Tûs en 501/1111. Son ouvrage le plus célèbre est l'*Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn, la Vivification des Sciences de la Religion*, véritable somme théologique d'obédience ash'arite dans laquelle il situe le Taçawwuf à sa véritable place d'honneur.

[10] V. Fathalla Kholeif *A study on Fakhr al-Dîn al-Râzî and his controversies in Transoxiana*, Beyrouth, 1966.

[11] Abû Mançûr Muḥammad ibn Muḥammad al-Mâturîdî al-Samarqandî, mort en 333/944 fut le chef éponyme de cette Ecole. On ne connaît toutefois que fort peu de choses sur ce personnage qui naquit à Samarkande. Son oeuvre maîtresse, actuelle-

Des contacts s'établirent, à son retour à Rayy, avec le gouverneur de Ghazna, Shihâb ad-Dîn al-Ghûrnî qui le reçut avec beaucoup de considération et d'honneur au point de lui faire construire une école où il put enseigner. Il dut lutter contre les Karramites, avec succès dans un premier temps, en faisant revenir à l'orthodoxie, le frère du gouverneur, Ghiyâth ad-Dîn, l'arrachant ainsi à leur emprise.

Râzî retourne au Khurâsân en 584/1188 et bénéficie du patronage du roi 'Ali ad-Dîn Tukush. Il devint le précepteur de son fils Muḥammad, Quand celui-ci parvint au trône à la mort de son père, l'influence de Râzî grandit.

Il voyagea, dit-on, aux Indes en passant par Samarkande et finit par s'établir à Hérat en 600/1203 où il passa le reste de sa vie. Il acquit là de nombreux biens. Sa renommée devint telle qu'on l'appelait le Sheikh al-Islâm.

Son orthodoxie sunnite, de tendances ash'arites et shâfi'îtes, tant en matière de théologie que de jurisprudence, lui avait attiré des ennemis acharnés parmi les Mu'tazilites, les Karramites et, quelquefois, les Matûridites. Certains de ses adversaires, jaloux de son succès et de son emprise auprès des grands et du peuple, tentèrent des émeutes contre lui. On l'accusa même d'encourager la philosophie aristotélicienne dans ses écrits et dans ses paroles. Jusqu'à sa mort, il eut à combattre, sans relâche, les adversaires de la Tradition « orthodoxe ».

Le testament qu'il dicta sur son lit de mort est une « véritable » profession de foi et constitue un témoignage de total abandon à Dieu. Il y justifie son approche des disciplines de la Loi sacrée.

---

ment disponible est son *Kitâb al-Tawḥid* présenté par Fathalla Kholeif Edition, Beyrouth, 1970.

Sa doctrine considérée comme orthodoxe diffère néanmoins sur des points importants de l'Ecole ash'arite. En droit canon il appartenait à l'Ecole de Abû Ḥânîfa persan comme lui, de tendance libérale et rationnelle.

Les différences doctrinales théologiques avec l'Ecole ash'arite résident surtout dans la qualification des actes de l'homme qui lui est attribuée. Maturîdî affirmait aussi que le Fidèle peut dire : « Je suis vraiment croyant », sans préciser : « si Dieu veut ». Dieu ne punit point les obéissants. Les « Mâturîdite » sont considérés comme des gens de la Tradition et du Ḥadîth : les Ash'arites le sont dans l'Occident de l'Islam, les Mâturîdites dans l'Orient. Le principal représentant de cette Ecole est le célèbre Najm ad-Dîn Ḥafs an-Nasafî (m. 537/1142) dont la *'Aqîda* est encore enseignée dans les grandes Mosquées avec les oeuvres de Jurjânî, Ijî et Taftâzânî.

Il s'éteignit le mardi premier de Shawâl, jour de la fête de la Rupture du Jeûne, l'an 606/1209 à soixante ans à Hérât où sa tombe est toujours vénérée[12].

SON ŒUVRE ÉCRITE

L'oeuvre écrite de Râzî, laissée à la postérité est considérable. Certains de ses contemporains faisaient entendre, non sans quelque malice, qu'une partie de son immense fortune venait de là. Même si cette insinuation est fondée, un auteur médiocre, à cette époque, ne pouvait composer une telle somme sans que les lecteurs ou les auditeurs n'eussent reconnu la portée d'une telle oeuvre.

Les ouvrages qu'il composa traitent de la plupart des disciplines scientifiques de son temps : théologie (*kalâm*), droit canon (*fiqh*), éthique (*'ilm al-akhlâq*), philosophie (*ḥikma* ou *falsafa*), grammaire, rhétorique, commentaire du Coran (*tafsîr*), médecine, astrologie, géométrie, physiognomonie, chirognomonie, le tout à notre connaissance actuelle représentant plus de cent titres dont certains sont de véritables sommes : son immense commentaire du Coran constitue à lui seul trente-deux gros volumes.

En dehors de ce grand commentaire coranique intitulé *Mafâtiḥ al-Ghayb, Les Clés du Mystère*, qui abonde en questions théologiques, ses traités les plus connus sur le *Kalâm* sont les suivants :

- *Al-'arba'în fî uçûl al-dîn, Quarante questions sur les principes de la Religion* ;
- *Asâs al-taqdîs* qui traite de la transcendance et de l'immanence de Dieu ;
- *Al-ma'âlim fî uçûl al-dîn* traitant de diverses questions théologiques controversées ;
- *Al-mabaḥith al-'imâdiyya fî al-maṭâlib al-mu'adiyya*

---

[12] Pour plus de détails sur la biographie et bibliographie de Râzî, on peut consulter : *Encyclopédie de l'Islam* à Fakhr al-Dîn al-Râzî, Fathalla Kholeif : *A Study on Fakhr al-Dîn al-Râzî and his controversies in Tansoxiana*, Beyrouth, 1966. Ibn Hajar al-Asqalânî et Aḥmad Ibn 'Alî : *Lisân al-Mizân*, Hyderabad 1330/1912, Ibn al-Qiftî, Jamâl al-Dîn Abû al-Ḥasan 'Alî Ibn Yûsuf : *Tarikh al-Ḥukamâ'*, Leibzig 1320/1902, al-Çafadî Çalâḥ al-Dîn-Khalîl Ibn Aybak : *Al-Wâfî bi al-Wafayât*, Damas, 1959.

- *Al-maḥçûl*
- *Al-muḥaççal*, précis de méthode et de somme théologique
- *Lawâmi' al-bayyînât fî sharḥ asmâ' Allâh al-ḥusnâ wa al-çifât*, traité qui fait l'objet de la présente traduction.

PRÉSENTATION DU TRAITÉ

Un grand nombre de connaissances encyclopédiques de Râzî s'exprime dans le traité sur les Noms et les Qualités de Dieu. Les questions qu'il aborde, les points doctrinaux des différentes écoles qu'il analyse, sont ceux qui n'ont cessé d'être débattus et controversés en théologie et en philosophie islamiques.

Sa méthode, quasi régulière, revient à présenter les questions doctrinales des écoles les plus opposées d'une manière claire, loyale et fort bien analysée. Souvent, il donne son propre point de vue sur maintes questions controversées en s'écartant des positions officiellement admises comme orthodoxes par la Communauté. Quelquefois, devant des aspects non évidents de difficultés théologiques capitales, telle que la création et l'éternité du monde, il ne tranche pas et se contente d'exposer les prises de positions des principales interprétations, qu'elles soient considérées comme orthodoxes ou non par la théologie ash'arite officielle. Nous aurons l'occasion de constater de nombreuses fois sa méthode ouverte et disponible d'interprétation et d'exposé.

Les lecteurs familiarisés avec la théologie islamique ne manqueront pas d'être surpris par la manière assez inhabituelle de Râzî de traiter et d'illustrer certaines questions théologiques.

Certes, nous retrouvons, tout au long de cet immense traité fort complet, la manière générale d'aborder les thèmes théologiques avec la méthode de raisonnement, inaugurée très tôt par les Mu'tazilites, premiers théologiens de l'Islam et développée par al-Ash'ar, al Mâturîdî et leurs disciples. Mais Râzî généralise l'analyse rationnelle dans ses exposés sans toutefois négliger la preuve d'autorité préalable : le Coran, la Sunna prophétique et le Consensus communautaire. Il réussit à donner beaucoup d'attrait à ce traité en y introduisant des considérations subtiles sur chaque Nom divin et des sentences de Maîtres du Taçawwuf qui font de cet ouvrage non seulement un manuel théologique mais aussi un livre de piété et d'éthique religieuse qui prédisposent

l'âme à l'attitude spirituelle convenable pour qu'elle se pare des Qualités divines.

Ces dernières considérations soulèvent une question. L'épître que le Soufi Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî fit parvenir à Fakhr ad-Dîn Râzî, par l'intermédiaire d'un ami commun non identifié, a-t-elle eu une influence sur le comportement intérieur de Râzî et la composition du présent traité [13] ?

Dans cette courte épître, Ibn 'Arabî s'adresse à Râzî en ces termes : « ... Je viens de prendre connaissance d'un de tes ouvrages et de voir l'assistance qu'Allâh t'a accordée dans l'exercice de ta faculté imaginative (*al-quwwatu-l-mutakhkhâyyilah*) et de ton excellente cogitation (*al-fikr*)... Or, j'ai été informé par l'un de tes frères en qui j'ai confiance et qui a les meilleures intentions à ton égard qu'il t'a vu un jour pleurer et, qu'en t'en demandant la raison, ainsi que les autres personnes présentes, tu leur as répondu : « Il s'agit d'un point de doctrine que je professais depuis trente ans et qui, en ce moment, m'est apparu différent de ce que je pensais. » Et tu pleuras encore et ajoutas : « Or, il se peut que l'éclaircie que j'ai eue maintenant ne vaille pas mieux que ce que j'avais pensé jusqu'ici. » Mais alors qu'as-tu donc, mon frère, à rester dans cette impasse et à ne pas entrer dans la voie des exercices et des efforts spirituels... »

L'épître serait à lire entièrement et à méditer. Il semble, d'après l'introduction que Michel Vâlsan a consacrée à cette lettre avant de la traduire « Que l'effet de cette correspondance a été assez positif et que Râzî s'est intéressé effectivement aux questions initiatiques vers la fin de sa vie. Mais dans l'état présent de nos renseignements, nous ne possédons aucun document émanant de Râzî lui-même, ni d'autres auteurs qui éclaire un peu les rapports de ce savant avec le Cheikh al-Akbar.. »

Cette épître daterait, d'après les déductions fondées de Michel Vâlsan, de l'année 599 ou 600, époque des premiers voyages que Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî fit au Proche- Orient. Or le traité sur les Noms divins fut achevé par Râzî en 595 selon la précision qu'il en fit lui-même à la fin de l'ouvrage. Il est donc possible que la mention d'Ibn 'Arabî d'un traité de Râzî qui lui a plu concerne celui-là. Dans l'état actuel des

---

[13] Pour le contenu de cette épître, sa traduction et son commentaire v. Michel Vâlsan : *Epître adressée à l'Imâm Fakhru ad-Dîn ar-Râzî par le Cheikh al-Akbar Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî* in Etudes Traditionnelles n°s 366 et 367, Paris, 1961.

connaissances biographiques et bibliographiques sur Râzî, nous ne pouvons faire que cette hypothèse et remarquer une fois encore le style et la teneur du Traité sur les Noms divins très différents de la manière habituelle de l'auteur.

Au VIe siècle de l'Hégire, les positions théologiques sont fixées et les différentes tendances, représentées par des Ecoles précises, se sont exprimées. Râzî arrive au milieu du VIe siècle de l'Hégire dans l'Orient de l'Islam, l'Iran, et l'Afghanistan actuels, alors que les plus grands théologiens, philosophes, médecins, savants en toutes les disciplines connues de l'époque, ont affirmé des positions fondamentales exprimant les différents courants qu'on rencontre dans toutes les Religions.

L'Islam, plus qu'aucune autre Tradition, postule un monothéisme rigoureux, affirme l'existence d'un Dieu unique transcendant et dont la meilleure formulation reste, avec la *shahâda* : nul dieu adoré sinon Dieu, la sourate dite de *la Pureté transcendante*, *al-Ikhlâç* que Râzî commentera d'une manière pénétrante plusieurs fois dans le présent traité. Voici une traduction de cette sourate : « ***Dis ! Lui Allâh (est) un. Allâh, le Soutien universel impénétrable. Il n'engendre pas et n'est pas engendré. Il n'a pas d'équivalent*** » (*Coran* CXII).

Devant une telle expression de l'Unité transcendante divine détachée de toutes relations même universelles, excluant toute autre réalité que celle d'Allâh, le Riche absolu qui se passe de tous les êtres, selon l'expression coranique, les premiers théologiens affirment l'Essence divine (*dhât*) et nient qu'Elle ait des Qualités (*çifât*) distinctes d'Elle. Cette tendance foncière du Kalam primitif détermina un mode fondamental de la pensée religieuse des premiers siècles islamiques : méditation sur un Dieu détaché du Monde, qui exige aussi un profond détachement des réalités contingentes. La première forme élaborée de cette attitude sera représentée par l'Ecole Mu'tazilite dont les thèmes principaux de réflexion seront repris par les écoles postérieures.

A l'opposé de cette école affirmant la transcendance de Dieu et la négation des Qualités distinctes de l'Essence, les *Jahmistes*[14] et les

[14] Les disciples de Jahm, Ibn Safwân furent appelés les Jahmistes. Jahm b. Safwân fut mis à mort en 128/754 comme hérétique pour sa doctrine anthropomorphique extrême. Il niait l'éternité du Ciel et de l'Enfer, le libre arbitre pour affirmer la contrainte divine. L'homme selon lui, n'a ni puissance, ni acquisition.

Karramites mettront l'accent sur l'immanence divine avec tous les abus que cette perspective doctrinale poussée à l'excès a pu engendrer dès son élaboration et par la suite au cours des quelques premiers siècles de l'Hégire. Le fondement de leur conception anthropomorphique de Dieu repose, à l'évidence, sur de nombreux versets coraniques et sur des ḥadîths mentionnant des qualités ou des comportements propres à l'homme, décrivant Dieu avec des attributs des êtres créés tels que les mains, les pieds, le rire, la tristesse, l'assise de Dieu sur le Trône et d'autres encore.

Il fallut la venue de Abû al-Ḥasan al-Ash'arî, au IIIe siècle de l'Hégire, pour adopter une voie moyenne qui essaya de concilier, avec plus ou moins de succès, ces deux positions extrêmes et qui tint compte des deux aspects transcendant et immanent de Dieu, Dieu en Lui-même dans Son Essence et Ses Attributs, Dieu en rapport avec Sa manifestation ou Son Existence.

Cependant, ces différentes écoles, qu'elles mettent l'accent sur la transcendance ou l'immanence de Dieu unique et singulier ou qu'elles envisagent les relations de l'homme ou de la manifestation tout entière avec Dieu, ne réussiront que rarement à faire naître l'aspiration profonde et totale vers le Dieu qu'elles décrivent d'une manière trop rationnelle. Le Taçawwuf viendra apporter le correctif nécessaire, spécialement avec deux illustres de ses représentants contemporains de Râzî, et très différents de style. Il s'agit de Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî dont nous avons déjà mentionné l'épître qu'il adressa à Râzî et de Jalâl ad-Dîn Rûmî[15].

Dans le cadre de son traité sur les Noms et les Qualités de Dieu, Râzî est amené à citer les personnages les plus représentatifs de ces différentes écoles théologiques et à présenter, d'une manière plus ou moins élaborée, des aspects de leur doctrine. Qu'il approuve ou non certaines de leurs positions doctrinales, il soumettra au lecteur un exposé précis et fidèle de celles-ci sans y mêler de passions polémiques. Il aura toujours la seule préoccupation de la vérité.

Très tôt, pour des besoins largement apologétiques et pour soutenir les thèmes de leur Religion en face du Judaïsme et surtout du Chris-

---

[15] Jalâl ad-Dîn Rûmî, fondateur de l'ordre des Mevlevis ou Derviches tourneurs, naquit à Balkh en 603/1207 et mourut à Konia en 672/1273.

tianisme, les Théologiens de l'Islam durent utiliser les mêmes ressources de l'argument logique et du raisonnement élaboré que leurs adversaires ou présumés tels.

Devant cette nécessité de prouver le bien-fondé de l'Islam, révélé, voire même sa supériorité sur les autres formes religieuses, les formulations premières des Traditionalistes en matière de ḥadîths, les codifications des Juristes et les commentaires du Coran faits exclusivement d'après les dires du Prophète Muḥammad, ne suffirent plus. Trop de thèmes, capitaux ou accessoires, du Coran que la Tradition prophétique, appelée Sunna, n'avait jamais abordés ou n'avait fait qu'esquisser, trop de points doctrinaux et juridiques apparurent à la conscience nouvelle de la Communauté et de ses représentants qualifiés. Ces thèmes peuvent, pour l'essentiel, se ramener à ceux que les premiers théologiens codifieront dans leurs sommes théologiques, c'est-à-dire, à cinq aspects fondamentaux qui seront repris et complétés ultérieurement par les Maîtres et que nous récapitulons ci-dessous :

1 - Monothéisme ou reconnaissance de l'Unité divine (*tawḥîd*) qui comprend :

- L'Existence ou l'Être de Dieu (*wujûd*),
- les Noms (*asmâ'*), les Qualités (*çifât*) et les Actes (*af'âl*) de Dieu ; leur réalité par rapport à l'Essence divine (*dhât*) et à l'Univers manifesté,
- le nombre de Noms et de Qualités,
- les diverses catégories de Noms et de Qualités,
- le Non-manifesté (*'adam ou ghayb*), l'existence (*wujûd*), le Manifesté, les corps, le mouvement, la cause, le mode, etc.,
- la nécessité (*wujûb*), la contingence (*ḥudûth*), la possibilité (*imkân*).

2 – La Justice divine (*'adl*) et l'eschatologie qui comprend :

- le bien et le mal ou éthique,
- la prédestination ou libre-arbitre,
- la liberté et la volonté, la constitution de l'homme et son attitude devant Dieu, la Loi révélée, la création,
- le Paradis et l'Enfer.

3 - Les Noms et les Statuts (*al-asmâ' wa al-aḥkâm*) qui comprennent :

- la foi et l'incroyance,

- la nature du bien
- les principes de la Tradition.

4 - Le problème de l'Autorité et du Gouvernement :
- Califat, Prophétologie, Imâmat.

5 - L'Ordre du bien et l'interdiction du mal. Comportements des représentants de la Communauté et de chaque musulman vis-à-vis de celle-ci.

Il ressort de ces cinq thèmes majeurs que les théologiens attachent une importance considérable aux questions relevant de l'Essence, des Noms et des Qualités de Dieu puisqu'elles touchent à tous les problèmes fondamentaux soulevés par la Révélation coranique.

Prenons quelques exemples de Noms divins parmi ceux que Râzî commente :

Les deux Noms *al-Raḥmân*, *al-Raḥîm*, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux et leur qualité commune : la Miséricorde, obligent à considérer le problème de l'Amour divin pour Ses créatures et réciproquement.

Le Nom *al-Malik*, le Souverain-Maître, soulève la question délicate de l'assujettissement de la créature à Dieu.

Le Nom *al-'Adl*, le Juste a trait au problème de la prédestination et du libre-arbitre, etc.

C'est pourquoi ce traité de Râzî représente à lui seul une petite somme théologique dont la matière ne sera classée qu'en fonction de l'ordre d'énumération des Noms divins selon la séquence de leur litanie traditionnelle fort déroutante pour la logique. C'est dire qu'il ne faut pas s'attendre à un enchaînement rigoureux des thèmes théologiques. Cette constatation fera apercevoir un autre attrait de ce traité, celui de laisser au lecteur l'étude et la consultation de ce livre de base dans un ordre qui n'est pas nécessairement celui de sa pagination mais qui peut relever du goût du moment spirituel.

Le traité sur les Noms divins que nous soumet Râzî est certainement le plus élaboré de ceux qui furent écrits avant lui.

Tous les théologiens musulmans, nous l'avons vu, quelle que soit leur école d'appartenance, attachent une grande importance à l'étude des Noms et des Qualités de Dieu bien qu'elle ne représente qu'un des thèmes majeurs des données théologiques. Certains prédécesseurs illustres composèrent, avant Râzî, des traités sur les Noms divins dont certains, introuvables, ne sont connus que par des citations d'auteur.

Citons parmi les traités célèbres celui de Bayhaqî (ob. 458 h)[16] et celui de Ghazalî (ob. 501/1111).

Pourtant, l'ouvrage de Râzî est plus intéressant pour plusieurs raisons.

D'abord, il donne une étude doctrinale la plus complète possible sur l'Essence, le Nom et la Qualité.

Ensuite, il aborde, dans la première partie, et d'une manière inhabituelle chez un théologien, les questions touchant au *dhikr* (invocation ou réminiscence), au *fikr* (méditation religieuse), au Nom suprême (*Ism a'zham*), à la *du'â'* ou invocation spontanée. Dans la deuxième partie du traité, les considérations fines qu'il développe sur le pronom *Huwa* (Lui), sur le nom *Allâh* et sur la *Shahâda* (la formule de la reconnaissance de l'Unité divine : nul dieu adoré sinon Dieu), apportent beaucoup de réflexions nouvelles.

Enfin, dans la troisième partie de l'ouvrage, Râzî analyse chaque Nom divin selon un plan quasi régulier qui facilite l'accès à cette difficile matière et sa compréhension. Le plan qu'il utilise est le suivant :

1 - Citation du ou des versets coraniques dans lesquels le Nom commenté est situé

2 - Chaque fois qu'il est nécessaire, il recherche la signification précise que le Nom divin prend dans la langue en fonction de l'étymologie et de l'usage.

3 - Analyse théologique du Nom en vertu de ces deux premières sources d'autorité : le Coran et la langue arabe. Les Maîtres musulmans savent et sentent qu'il n'est pas possible de dissocier ces deux sources d'autorité puisque la Révélation divine s'effectue dans cette langue sacrée, elle-même déjà révélée au Prophète Ismaël selon ce qu'assurent certaines traditions[17]. Le lien entre Parole divine révélée et

---

[16] Abû Bakr Aḥmad al-Ḥusayn al-Bayhaqî naquit dans le Khurâsân en 384/994 et mourut en 458/1006. Il est surtout connu pour son Traité sur les Noms et les Qualités : *Kitab al-Asmâ' wa al-Çifât*, édition du Caire 1358/1939.

[17] On rapporte de 'Abd ar-Raḥmân Ibn Ḥasana que le Prophète a dit : « *Ismâïl (le Prophète) a reçu la révélation de cette langue arabe par inspiration intime* » (in Suyûtî).

'Alî le Calife, tenait ce ḥadîth du Prophète : « *Le premier être dont la langue ait prononcé l'arabe explicite est Ismâïl alors qu'il était un enfant de 14 ans* » (in Suyûtî).

arabe sacré est trop évident pour qu'un savant en sciences religieuses ne fasse appel à une analyse de cette langue sacrée pour parfaire la connaissance de la Parole révélée.

4 - Comportement du serviteur par rapport à ce Nom.

5 - Paroles des Docteurs et Maîtres soufis se rapportant au Nom étudié.

*

* *

C'est à l'occasion de l'analyse sur les Noms et les Qualités que les Théologiens islamiques développèrent leur doctrine sur Dieu, sur l'Essence divine, Ses Attributs et Ses relations ontologiques avec l'Univers dans son principe et dans son existence. Trois Écoles, fort différentes de tendances, prendront naissance :

- Celle des Mu'tazilites qui affirment l'Essence divine pour nier qu'Elle ait des Qualités distinctes d'Elle.

- Celle des Jahmites et des Karrâmites qui affirment l'immanence et l'anthropomorphisme au sujet de Dieu selon la réalité concrète des symboles traditionnels.

- Celle des Ash'arites et des Mâturidites, dégageant une voie moyenne, qui affirment à la fois l'Essence et les Qualités comme étant réelles, la transcendance et l'immanence. Des nuances sensibles d'écoles existeront au sujet des descriptions anthropomorphiques de Dieu. Râzî en traitera longuement dans un des ouvrages que nous avons déjà cités : *Asâs al-taqdîs*, consacré uniquement à cette perspective.

Devant ces trois Écoles théologiques principales, une constatation s'impose : aucune ne donne une évidence totale et satisfaisante sur ce sujet, aucune n'entraîne une certitude intellectuelle sur tous les aspects doctrinaux contradictoires ou complémentaires impliqués. Il faudra attendre le contemporain de Râzî, Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî, le Maître par excellence, comme il sera appelé chez les représentants du Taçawwuf, pour concilier les aspects apparemment contradictoires du problème fondamental sur l'Essence, les Qualités, sur l'Existence ou l'Être et sur la Manifestation divine. Le chapitre énorme que Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî consacre à l'étude des Noms divins, dans son ouvrage *les Ouvertures spirituelles mecquoises*, serait à traduire malgré sa longueur, compte tenu de la richesse doctrinale et de l'application

que tout serviteur de Dieu et de Ses Noms excellents peut en faire dans sa vie spirituelle.

Essayons de pénétrer dans ce domaine difficile où intuition et dévoilement initiatique pourront donner une approche immédiate et adéquate de la Réalité divine.

Tous les êtres ont l'intuition de l'Essence divine dont on ne peut rien dire si ce n'est en mode de négation absolue. Elle n'est pas ce que les créatures sentent, imaginent et comprennent. Elle échappe donc à toute investigation. Pour cette raison, le Prophète a dit : « Ne méditez ni sur l'Essence divine, ni sur le Décret prédéterminé. »

Si les êtres ne peuvent nier sincèrement l'Essence inconditionnée c'est que, rien ne pouvant sortir d'Elle, ni entrer en Elle puisqu'Elle est infinie et éternelle, ils ne sont rien d'autre qu'Elle et que, sans Elle, ils ne seraient ni dans le Principe, ni dans la Manifestation universelle.

Ceux qui affirment uniquement la transcendance de Dieu restent dans cette évidence exclusive et immédiate qui les a entraînés à nier toute réalité déterminée en dehors de cette Essence.

Ici, réside pour eux une première contradiction. Lorsque les Mu'tazilites acceptent les Qualités divines, ils soutiennent qu'elles sont identiques à l'Essence et non distinctes d'Elle et éternelles comme Elle. Or, cette conception introduit déjà des distinctions incompatibles avec l'absolue indétermination de l'Essence car, selon le ḥadîth : « Allâh était seul et rien avec Lui. » Pour résoudre ce problème, apparemment insoluble au niveau théologique, il faudra la perspective doctrinale des Théophanies (*tajalliyyât*) ou des Présences hiérarchiques fonctionnelles (*ḥaḍarât*) élaborée par Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî.

Ces théologiens mu'tazilites ne pourront pas sortir de leur appréhension négative de l'Essence divine. Pour comprendre « quelque chose » du degré fonctionnel des Noms excellents et des Qualités divines, il faut envisager en Dieu-même une première autodétermination (*ta'ayyun*) qu'on ne peut faire que par rapport à nous, non à Lui qui se passe de tout en Son Essence Une et qui n'admet aucune participation dans Sa simplicité, ni aucune distinction dans Son absoluité Cette première autodétermination qui sous-entend des distinctions ontologiques restera un profond mystère que seule la réalisation spirituelle intégrale peut faire assentir par voie de détachement de toute détermi-

nation et non par approche analytique nécessairement conditionnée. C'est pourquoi le non-Être propre à l'Essence est Son propre Mystère qui la concerne absolument, sans aucune participation possible.

Pour « passer » de cette Essence qui défie toute description même négative, qui refuse toute qualification même réelle, à sa première autodétermination qui permet d'envisager des rapports ontologiques, nous n'avons que des arguments d'autorité, par exemple, ce célèbre ḥadîth qudsî dont on ne connaît pas de transmission régulière et qui donnera naissance, très tôt dans le Taçawwuf, à une élaboration doctrinale très riche : « *J'étais un Trésor caché et Je n'étais pas connu. Or J'ai aimé être connu. Je créai donc les créatures et Je les fis connaître par Moi. Alors elles Me connurent.* »

Si, chez les Théologiens, l'Amour d'Allâh pour Ses créatures ou de Ses créatures pour Lui, n'est pas nié, il ne sera jamais présenté comme nécessaire à la création, ni considéré comme principe salvateur. C'est la reconnaissance de l'unité divine qui sauve l'être créé mais il doit s'agir alors d'une reconnaissance effective qui concerne tout l'être et non seulement du simple témoignage qu'*il y a nul dieu adoré sinon Dieu*.

Au degré ultime de l'Essence, Dieu est envisagé comme Soi (*huwa*) et comme l'Ipséité (*huwiyya*). Le Trésor caché relève de l'Unité divine (*aḥadiyya*) indivise et sous-entend une première Richesse dont on ne précise rien sinon qu'elle est.

Le « passage » ontologique et fonctionnel du Soi au Moi (*anâ* ou *anâniyya*) demeure le Mystère profond, mystère qui est le propre de tout « passage à la limite », mystère qui est inscrit dans le tréfonds de chaque être ou essence (*'ayn*) et qui l'incite, lors de sa réintégration en Dieu, à dépasser sa limitation existentielle sans autre motivation que l'attrait irrésistible vers l'Essence inconditionnée puisqu'il n'est que cela ultimement.

Pourtant le passage à une limite fonctionnelle et ontologique, apparemment inférieure en rang, qui provoque l'apparition d'une première distinction et de la multiplicité subséquente, est bien ressenti par les Théologiens comme une difficulté conceptuelle qui détermine chez eux deux positions doctrinales différentes déjà précisées dans la Philosophie grecque par ses deux représentants éminents mais antinomiques : Platon et Aristote.

Cette difficulté s'exprime ainsi en termes théologiques : le monde est-il éternel ou a-t-il commencé à être ? le Créateur (*al-Khâliq*) est-il éternel ou est-il apparu avec le temps pour déterminer la création ? Problème insoluble en théologie et qui laissera Râzî perplexe ainsi qu'il l'exprimera dans un beau passage du Traité. Seule la métaphysique du Taçawwuf avec la perspective des Théophanies, concernant aussi bien l'Existence universelle que celle des êtres, résoudra ce problème contradictoire au niveau théologique.

Allâh, dans son Essence inconditionnée (*dhât*), n'est ni connu, ni connaissable ; Il n'est ni déterminé, ni limité, n'a ni commencement, ni fin.

Allâh, dans Sa Fonction divine (*ulûhiyya* ou *ilâhiyya*), celle qui concerne Sa description (*waçf*) et Sa manifestation (*zhuhûr*), n'est plus seulement l'Essence, il est aussi le Dieu qu'on adore (*ilâh*) et qui est seul digne d'adoration alors que l'Essence ne peut l'être.

Cette première discontinuité logique et ontologique entre Essence et Fonction divine est un mystère intégral qui oblige, pour en comprendre quelque chose, à envisager un commencement ontologique dans la Fonction divine par rapport à l'Essence inconditionnée et aux essences déterminées, même si cette Fonction ne cesse d'être à tout jamais pour les êtres qui sont concernés par elle.

Cette première autodétermination divine fait référence au Moi divin qui comporte donc des distinctions principielles : celles de l'Essence qualifiée par tous les Noms excellents impliqués dans son Unicité (*wâhidiyya*) dont ils sont inséparables et qui font connaître le contenu de la richesse du Trésor divin qui se passe de tout au niveau de l'Essence mais non plus au degré de l'Unicité.

Dans l'Unité divine (*ahadiyya*) tous les Noms divins sont en équilibre indifférencié et dans la contraction métaphysique du Point essentiel. C'est seulement au degré de l'Unicité que les Noms et les Qualités seront distingués sans pourtant qu'il y ait en elle de multiplicité réelle.

Pourtant les Théologiens scholastiques n'acceptent pas l'idée de la Création par effusion divine parce qu'ils redoutent de tomber dans le panthéisme, le monisme ou le dualisme. La création *ex nihilo* et hors de toute succession sera affirmée par eux et les dégagera de ces trois positions doctrinales hétérodoxes. Ibn 'Arabî, sera souvent accusé par les Savants littéralistes de ces hérésies.

Cependant, Théologiens et Soufis orthodoxes ne sont pas panthéistes puisqu'ils affirment une discontinuité irréductible et substantielle entre Dieu et le Monde, Allâh se passant des mondes dans Sa richesse, selon l'expression coranique.

Ils ne sont pas davantage monistes car ils reconnaissent les deux aspects de la Réalité, l'existence Une du Dieu unique et le monde qui est le « lieu » universel de Sa manifestation. Seul Allâh a l'Être réel (*ḥaqq*), les êtres adventices ne sont que privation d'être véritable bien que leur existence ne soit pas une pure illusion. Ils ont le statut d'êtres possibles qui deviennent nécessaires par la Nécessité divine (*wujûd*) dans le monde de la contingence. L'Être (*wujûd*) étant Un, les êtres dans l'Existence de Dieu ne sont que Son Epiphanie dans Ses supports d'apparition (*mazhâ'ir*). L'autre que Dieu n'est pas réellement puisqu'il y a nul dieu adoré sinon Dieu d'après l'énoncé révélé de l'Unité divine. Les êtres qui expriment les Noms divins ne multiplient pas l'Unitude de l'Être divin. Il ne s'agira pour le fidèle qui se soumet à Dieu, que de reconnaître cette Unité de l'Être divin (*tawḥîd*) en toutes choses qui n'ont pas plus de réalité, selon un symbolisme répandu, que celle des vagues de l'océan qui reste inaffecté par elles et que le souffle de l'Esprit saint ne cesse de produire. Par ce rattachement théophanique, la créature est réelle et n'est pas autre que Dieu ; sous l'aspect contingent et apparemment autonome, elle est néant puisqu'il n'y a pas d'autre être vrai que celui de Dieu. Le travail spirituel du vrai fidèle qui se soumet à la Volonté divine consistera à réaliser la vérité contenue dans ce ḥadîth : « Allâh était (essentiellement parlant) et rien n'était avec Lui. »

Enfin les Théologiens, de même que les Soufis, ne sont pas dualistes puisqu'ils ne reconnaissent pas deux réalités distinctes : celle du Vrai et celle des créatures mais un seul Être reconnu sous les deux faces qu'Il assume, éternelle et vraie en Dieu, contingente et irréelle dans la manifestation.

En Théologie, il existe un hiatus irréductible, devant la transcendance de Dieu, entre Lui et la créature. Il est vrai que sous l'aspect de l'Essence divine qui se passe des êtres de l'Univers et qui n'a pas à en connaître, il y a une incomparabilité absolue entre Dieu et la Manifestation. Mais, entre Dieu dans Sa fonction divine et les êtres qui L'adorent, entre le Seigneur de l'être créé et Son serviteur, il existe, à ce

degré ontologique, une réelle corrélation, l'un ne pouvant être sans l'autre, le vassal exige le Suzerain, le Dieu adoré demande un adorateur sur qui porte la Fonction divine. Toute la doctrine de l'immanence divine (*tashbîh*) dans le Taçawwuf est fondée sur cette corrélation du Seigneur avec le serviteur, le Seigneur étant le propre Nom divin qui concerne le serviteur qui l'exprime alors adéquatement. Or, l'Essence divine exclut de tels rapports Seigneur/serviteur, ignore la manifestation, annihile toute connaissance. C'est donc au niveau du Moi divin et de tous les Noms qu'Il implique que le ḥadîth, si souvent cité, trouve à s'appliquer : « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur », ou encore : qui se connaît comme serviteur parfait (*'abd Allâh*), reconnaît son Seigneur et celui qui reconnaît cette corrélation totale a trouvé son paradis et est véritablement un être qui se soumet ou ***muslim*** à la Volonté de son propre Seigneur. L'être intégral est ainsi Seigneur-serviteur et réciproquement.

Cet aspect doctrinal capital permet de mieux comprendre pourquoi le nom Seigneur (*Rabb*) est exclu de la séquence traditionnelle des noms excellents. C'est que le Seigneur est toujours envisagé en terme d'annexion ou de corrélation. Le Seigneur de tous les êtres possibles synthétise l'ensemble des Seigneurs de tous les serviteurs ; Il est la somme intégrant tous les Noms concernant les réalités ontologiques et divines des serviteurs, chacun de ceux-ci en exprimant et en réalisant un aspect. Tel sera le thème du chapitre immense qu'Ibn 'Arabî consacre aux Noms divins et qu'il envisage en rapport avec le serviteur de chacun de ceux-là. Par exemple, chaque être est serviteur du Tout-Miséricordieux (*'abd al-Raḥmân*), serviteur du Tout-Puissant (*'abd al-Qadîr*), etc. mais jamais il ne sera serviteur du Seigneur (*'abd al-Rabb*). Il peut seulement être le serviteur de son propre Seigneur. C'est ainsi qu'on dira dans l'invocation : ô Tout-Miséricordieux (*yâ Raḥmân*) sans l'article universel *al*. On ne pourra dire, si ce n'est abusivement : ô Seigneur, mais : ô notre Seigneur (*ya rabbanâ*), cela revient à dire : ô Allâh ! puisque le Nom Allâh, dans sa Fonction, rassemble tous les autres Noms synthétiquement et indivisiblement, ceux-là se substituant ainsi à Lui.

Une conséquence indirecte de cette corrélation est l'atomisme ash'arite ou la doctrine de la création récurrente et toujours originelle

(*khalq jadîd* ou *tajdîd*) dans l'Ecole du Sheikh Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî.

Dans cette optique doctrinale, le serviteur ne cessera de réaliser, dans le lieu théophanique qui lui est propre, les possibilités impliquées dans son Seigneur et cela à chaque instant dans et par l'Expir-Inspir ou Respir du Tout-Miséricordieux (*nafas al-Raḥmân*). Si Allâh n'était ontologiquement Celui-qui-ne-cesse-d'être-toujours Créateur (*khallâq*), l'être créé s'anéantirait instantanément sans possibilité de se renouveler dans des formes semblables. Il ne subsiste donc que par la subsistance d'Allâh.

Allâh, ne cessant d'être Créateur et Pourvoyeur, produit la Création dans un instant ontologique toujours présent. Les êtres répercutent, comme un écho, cet instant métaphysique, dans les lieux théophaniques de l'Existence universelle. La Parole divine qui, par l'Impératif existentiateur de Dieu, émet tous les possibles dans le monde de la contingence, se propage dans ces supports théophaniques en réfractant cette Parole ordonnatrice primordiale et principielle en autant de paroles distinctes et aussi innombrables que les lieux mêmes où se produit la Manifestation universelle. Si l'Ordre divin de propager les choses devait cesser un seul instant, les êtres créés s'anéantiraient instantanément. En fait, ce sont les supports de manifestation qui freinent, limitent ou conditionnent l'Acte divin créateur. ***Toute chose étant périssable sauf Sa* (ou *sa*) *Face***, (*Coran* XXVIII, 88) il en résulte que chaque être manifesté finit par s'anéantir pour ne cesser définitivement d'être qu'au moment imparti par Dieu. Cependant, l'Acte créateur étant instantané, continu et permanent comme le Créateur Lui-même, la création entière qui est Son effet, ne peut pas plus cesser d'exister que cet Acte divin existentiateur.

Dans l'Atomisme ash'arite, seuls les accidents (*a'râḍ*) se renouvellent à chaque instant, les substances ou quiddités gardant une certaine stabilité. Ibn 'Arabî corrigera cette interprétation rationnelle de la réalité contingente en étendant aux quiddités, faites d'un ensemble d'accidents, cette notion de création récurrente. Accidents et substances ne sont que des modifications apparentes de l'Existence unique d'Allâh. Ils n'ont ni plus ni moins de réalité que les vagues de l'océan mues par le Souffle divin ou que les lettres tracées par le Calame suprême d'une encre unique. Seules la mer ou l'encre subsistent réellement et dura-

blement. Cet Océan ou cette Encre unique ou encore cette Existence indifférenciée, mais modifiée illusoirement sans pourtant être affectée par les existants, n'est pas autre qu'Allâh envisagé par rapport à Ses manifestations.

Les Spirituels musulmans tireront, tout naturellement, de cette doctrine, la conséquence de l'impermanence de toute chose hormis Dieu. Ils mettront l'accent sur le détachement méthodique progressif et total des choses contingentes pour que l'être créé puisse s'éteindre, vérifiant par dévoilement direct que l'Acte divin créateur est le seul agent effectif. L'Atomisme ash'arite, sous son aspect théologique rationnel, reste une position doctrinale incomplète qui ne peut transformer seule l'âme du croyant. Il lui faudra le correctif de la perspective spirituelle et initiatique du Taçawwuf.

Ces aperçus doctrinaux vont maintenant nous permettre de mieux comprendre les notions que recouvrent les termes Essence, Nom et Qualité que nous avons souvent utilisés dans le cours de cette introduction et que Râzî va étudier tout au long du traité et spécialement au début de la première partie.

Ces trois termes techniques ont été employés par les Maîtres des différentes Écoles d'une manière nuancée et parfois dans des sens différents. A l'intérieur de chaque École, ces mêmes notions reçoivent des acceptions variées, quelquefois même contradictoires, selon que l'on se réfère aux points de vue sémantique, grammatical, logique, cosmologique, théologique ou métaphysique.

LE NOM : *ISM*

Les philologues le font dériver d'une des deux racines suivantes :

1 - Il viendrait de *sumuw*, racine trilitaire *S.M.W.* dont le sens est : s'élever. Le nom se réfère alors à l'essence d'une chose qu'on veut décrire, que cette chose soit sensible, intelligible, particulière ou universelle, etc.

2 – Il peut provenir aussi de *sima*, racine trilitaire *W.S.M.* dont la première lettre W est la dernière de la racine précédente *S.W.M.* Ce *W* disparaît à la suite d'une modification morphologique régulière propre à la langue. Le sens de cette racine est : marquer, signer, faire une em-

preinte indélébile. Dans cette acception, le nom est l'expression d'un sens intelligible.

En réalité, les deux interprétations se complètent et font entrevoir les deux aspects de toute réalité : son principe ou ce qu'elle est en soi et son expression ou mode de manifestation.

Il est à remarquer, d'ores et déjà, que seul le terme *ism*, pluriel *asmâ'*, est mentionné dans le Coran et la Sunna prophétique.

Ces deux sources fondamentales islamiques seront le point de départ de toutes les réflexions des métaphysiciens, théologiens et philosophes pour élaborer les aspects essentiels de leur doctrine sur les Noms divins. Ils se fondent principalement sur les versets mentionnant les Noms excellents tels que : « ***Dis ! Invoquez Allâh ou invoquez le Tout-Miséricordieux (raḥmân), quel que soit ce que vous invoquez, à Lui sont les Noms excellents*** » (*Coran* XVII, 110).

Ces Noms excellents ou parfaits, mentionnés en de nombreux endroits du Coran, seront énumérés par la Tradition dans une séquence qui a fait, depuis le début de l'Islam jusqu'à nos jours, l'objet de récitations pieuses. D'après un ḥadîth, ils s'élèvent au nombre de quatre-vingt-dix-neuf, ceux-là même que Râzî commente dans la troisième partie du traité.

D'autres versets coraniques sous-entendent que les noms d'une manière générale, ne sont pas assujettis au nombre : « ***Allâh enseigna à Adam tous les noms (asmâ')...*** » (*Coran* II, 31). « ***Vous n'adorez en dehors de Lui que des noms (asmâ') que vous avez donnés, vous et vos pères*** » (*Coran* XII, 40).

Les Grammairiens analyseront les noms selon leurs catégories : noms propres, noms de genres et d'espèces, participes, etc.

Les Théologiens qui se serviront des travaux des Philologues, étudieront les Noms dits excellents dans le Coran et limités à quatre-vingt-dix-neuf par la Tradition. Ces noms en nombre réduit ne semblent pas être ceux qu'Adam apprit de son Seigneur ou ceux donnés par les idolâtres à des divinités.

Les Maîtres du Taçawwuf, et surtout Ibn 'Arabî, les considéreront aussi comme des qualités affectant les êtres. A chaque nom divin principiel correspond dans l'existence un être qui l'exprime. Il est alors le serviteur de ce nom seigneurial, Allâh étant la « Somme » intégrant

tous les noms en nombre infini et Seigneur des Seigneurs. Chez Ibn 'Arabî, ils seront de pures relations et non des réalités en soi.

LA QUALITE (*ÇIFA*)

Dans la perspective des Philologues, la qualité (*çifa*) est une sorte de nom qui décrit l'essence ou la quiddité dont on ne peut rien dire ou rien connaître sans la description des qualités ou caractéristiques qu'elle comporte. Cette description est appelée *waçf*, l'acte de décrire, mot de la même racine que *çifa*.

Le terme *ism* est coranique alors que celui de *çifa* ne l'est pas et ne se trouve pas davantage dans la sunna prophétique. C'est pourquoi certains théologiens dont Ibn Ḥasm refuseront d'appliquer ce terme à Allâh.

Si, du point de vue des catégories du langage, les Grammairiens sont d'accord pour dire que les noms sont le principe des qualités et qu'ils sont plus excellents qu'elles qui ne constituent que des mots dérivés de ces noms mêmes, du point de vue des Théologiens, le problème se complique du fait de l'utilisation du vocable technique : *çifa* dans des acceptions très nombreuses.

C'est ainsi que certains appellent : « Noms divins » les quatre-vingt-dix-neuf Noms parfaits bien qu'ils soient des noms dérivés, donc des qualités selon les Grammairiens. Par exemple, le Nom divin : Savant (*'alîm*) dérive du nom verbal *'ilm*, science, le fait ou l'acte de savoir. *'Alîm* qui est l'un des quatre-vingt-dix-neuf Noms excellents retenus par la Tradition, est compris comme un Nom en Théologie et comme une qualité en grammaire alors que *'ilm* (science) est un nom verbal en grammaire et une Qualité divine en théologie.

Cette apparente divergence d'appellation vient du fait que les sources d'autorités religieuses, Coran et Sunna, ne mentionnent pas le terme *çifa* qui s'est imposé chez les Grammairiens pour décrire les aspects de l'essence, de la substance ou de la quiddité et pour préciser ainsi les catégories logiques du langage. Le vocable *çifa* s'est imposé chez les Théologiens pour affirmer que celui qui est décrit par ce nom possède la qualité correspondante comme dans l'exemple précité, le Savant, Nom divin, possède la Science, Qualité divine.

Une autre difficulté vient s'ajouter au problème déjà délicat de la qualification divine en théologie : celle de considérer le terme *çifa*

aussi bien comme attribut ou épithète que comme qualité par un procédé de style.

Par exemple : dans la phrase nominale : Allâh est savant, le nom Allâh est sujet (*ibtidâ'*) et le mot Savant qui pourrait être un nom, est ici adjectif qualificatif attribut (*khabar*). Dans la phrase suivante : Allâh est Celui qui possède la science, le mot science est une qualité divine (*çifa*), non un attribut, mais c'est toute la seconde partie de la phrase : Celui qui possède la Science, qui doit être considérée comme *çifa*.

Il résulte de ces deux perspectives que, chez le grammairien et le théologien, le nom en tant que vocable sera toujours distinct du nommé, jamais identique. Mais, quand le nom sera considéré comme représentant la réalité même d'un être et son Seigneur comme dans la perspective d'Ibn ‘Arabî, ainsi que nous l'avons vu plus haut, ou celle de Bâqillânî, théologien ash‘arite, ce nom est identique àu nommé puisque le nom représente alors la réalité même de l'être dans son principe divin.

Ces réflexions sommaires feront mieux comprendre les premiers chapitres du Traité de Râzî consacrés au nom, au nommé, à la dénomination, aux différentes catégories de noms et de qualités et aux diverses positions doctrinales à leur sujet.

Les quelques points doctrinaux que nous venons de présenter n'épuisent pas, tant s'en faut, la richesse du Livre sur les Noms divins de Râzî. Cette introduction avait surtout pour but de souligner des difficultés théologiques réelles. Nous aurons l'occasion de remarquer l'existence d'autres questions délicates auxquelles la Théologie islamique (*Kalâm*) n'apporte pas de solutions définitives et pleinement satisfaisantes.

La présente traduction est faite d'après l'édition égyptienne de 1400-1980, 365 pages, éditée au Caire par Tâhâ ‘Abd al-Ra'ûf Sa‘âd, à partir d'un manuscrit daté de l'an 952 H.

Nous avons consulté aussi les éditions suivantes :

- Edité par Amîn al-Khânjî, Le Caire, 1323-1905, 270 pages.
- Edité par les Imprimeries Al-Sharqîyya, Le Caire, 1333-1914, 266 pages.
- Edité par Tâhâ ‘Abd al-Ra’ûf Sa’âd, Le Caire, 1396-1976, 368 pages.

Le manuscrit Berlin 2223 a servi également à contrôler l'édition égyptienne de 1400-1980 imprimée avec soin et fidélité.

Branche de Basra

Al-Hasan al-Baçri
(110/727)

Wâçil b. 'Atâ'
(131/749)

Amr B. Ubaya
(144/761)

'Uthman al-Tawîl

Hafç B. Sâlim

Al-Hasan B. Zakwân

Khalid B. Safwân
(133/750)

Ibrahîm B. Yahya
al-Madanî

Abû al-Hudayl
(235/849)

Abû Bakr al-Açam

Mu'ammar B. 'Abbâd
(220/835)

Ibrâhîm al-Nazhahâm
(231/846)

Al-Shahhâm
(233/847)

'Ali al-Aswârî
(200/815)

Hisham al-Fuwatî
(218/832)

Bishr B. al-Mu'tamar (210/825)
À l'origine de la branche de Bagdad
(voir tableau suivant)

Al-Jâhizh
(256/872)

Abû 'Alî al-Jubbâ'î
(303/915)

'Abbâd B. Sulayman
(250/864)

Abû Hâshim al-Jubbâ'î
(321/933)

Abû al-Hasan al-Ash'arî
(324/936)

Branche de Bagdad

Bishr B. al-Mu'tamar
(210/825)

Abû Mûsâ al-Murdâr
(226/841)

Ahmad B. Abî Du'âd
(240/854)

Thumâma b. al-Ashras
(213/828)

Ja'far B. Harb
(236/851)

Ja'far B. Mubashshar
(234/849)

Muhammad B. 'Abd Allâh
Al-Iskâfî
(240/854)

'Isâ B. al-Haytham
al-Çûfî

Abû al-Husayn al-Khayyât
(290/902)

Abû al-Qâsim al-Balakhî al-Ka'bî
(319/931)

PREMIÈRE PARTIE

PRINCIPES (*MABÂDI'*) ET PROLÉGOMÈNES (*MUQADDIMÂT*)

PRÉSENTATION DU CHAPITRE PREMIER

Pour prouver que nom, nommé et dénomination sont trois notions distinctes, toute l'argumentation de Râzî est fondée sur la différence existant entre ces trois termes dans la grammaire et l'analyse logique ainsi qu'en théologie. C'est le même raisonnement, très élaboré, que Ghazâlî fera dans son Traité sur les Noms divins pour prouver la distinction entre ces trois notions. Râzî le suivra bien que les partisans de l'École qu'il représente - et il a surtout en vue Bâqillânî, ash'arite comme lui - professent l'identité du nom et du nommé.

Le raisonnement avancé par Râzî pour prouver cette distinction étant fondé, il faut que Bâqillânî se place à un autre point de vue, celui de la réalité du nom qui n'est pas autre que le nommé. En effet, dans son existence ultime, chaque être est un nom divin qu'il exprime parfaitement et dont il est le serviteur. Mais alors, dans cette perspective différente et réaliste, les noms dont il s'agit n'ont plus grand rapport avec la grammaire et la logique conventionnelle bien qu'il subsiste toujours une relation nécessaire entre le principe, cause ou seigneur, l'effet ou serviteur et leur expression logique. Cette difficulté résolue d'une manière assez voisine par Ibn 'Arabî, est du même ordre logique et ontologique que celle soulevée à propos de la Parole divine incréée et créée ainsi que nous aurons l'occasion de le voir dans d'autres parties du traité de Râzî.

Avec une logique rigoureuse, Râzî a tôt fait de réfuter les arguments de ceux qui identifient nom et nommé car ils s'en tiennent à l'aspect purement logique de la question et non à l'aspect ontologique de l'unité de l'être en soi et de sa manifestation éphémère. Ils tombent alors sous le coup de la contradiction logique.

Pourtant, si le nom d'un être en soi est sa réalité permanente et est ainsi identique au nommé, le nom sera distinct du nommé dans la manifestation de cet être qui apparaît, sous le nom ou l'ensemble de noms qui lui conviennent en propre. Ainsi, la Parole divine non composée

en Dieu - bien qu'ayant un nombre infini d'aspects, celui des êtres possibles qu'elle exprimera par l'Impératif ou l'Acte pur divin - a un mode d'expression dans l'Existence universelle qui ne sera jamais identique à son essence mais analogue.

CHAPITRE PREMIER

DU NOM (*ISM*), DU NOMMÉ (*MUSAMMÂ*) ET DE LA DÉSIGNATION (*TASMIYA* OU DÉNOMINATION)

Selon la position doctrinale des partisans de notre Ecole (*min qawl açḥâbinâ*), il est établi que le nom est identique au nommé mais différent de la dénomination.

Les Mu'tazilites soutiennent que le nom n'est ni le nommé, ni la désignation.

L'option du Cheikh al-Ghazâlî est que nom, nommé et désignation sont trois notions distinctes. C'est ce que je considère moi-même comme vrai.

I - PREMIÈRE POSITION DOCTRINALE : LE NOM EST DIFFÉRENT DU NOMMÉ

Sache-le ! Professer que le nom est identique, ou non, au nommé oblige à définir préalablement ce qu'est la réalité de chacun des trois termes : nom, nommé et dénomination. En effet, l'assentiment (*taçdîq*) doit être précédé par la représentation (*taçawwur*) de ce sur quoi et par quoi le jugement est porté (*mâhiyyat al-maḥkûm 'alayhi wa al-maḥkûm bihi*).

Nous pouvons alors préciser : Si le nom est l'expression d'un vocable qui désigne une chose que l'on a posée, il en résulte que la connaissance nécessaire (*'ilm ḍarûrî*) obtenue par ce nom n'est pas (celle réalisée) par le nommé.

Si, d'autre part, le nom désigne cette chose même et le nommé aussi, le sens de la proposition que nous avons formulée plus haut, à savoir que le nom est identique au nommé, revient à celui-ci : la chose est identique à la chose. Or, cette conclusion est l'une de celles que les êtres de spéculation intellectuelle (*'uqalâ'*) ne peuvent contester. Il est donc bien établi que la contradiction (*khilâf*) apparaissant en cette question (ainsi présentée) provient du fait que l'assentiment n'est pas

précédé par la représentation ou conception (contrairement à la logique). Cet argument devrait suffire en la matière !

Les Intellectuels (*'uqalâ'*) s'entendent pour ne pas faire de ce sujet une question contradictoire.

Cependant, ce point comporte une finesse (*daqîqa*) sur laquelle s'appuie celui qui dit : le nom est identique au nommé, à savoir que les Intellectuels sont d'accord (pour dire) que 1) le vocable donné au nom (*lafzh al-ism*) (dans la grammaire) est lui-même un nom en fonction du sens que l'on veut indiquer sans impliquer toutefois un temps déterminé. 2) Or, il ne fait pas de doute que le vocable reçu par le nom est de la sorte. Il résulte de ces deux prémisses (*muqaddimatayn*) que le nom est désigné par le nom et que, dans ce cas particulier, nom et nommé sont une seule et même chose assurément, bien qu'il y ait une difficulté en l'espèce : à savoir que le nom d'une chose se trouve rapporté à elle-même. Or la relation d'une chose à elle-même est illogique ; il est donc impossible qu'une seule et même chose soit un nom qui la désigne elle-même (car elle est différente du nom qui la nomme). Telle est la conclusion qui s'impose sur cette question.

Mais revenons au propos initial pour préciser ceci : Celui qui avance que le nom est différent du nommé donne plusieurs raisons.

Premier argument (*ḥujja*)

Les Noms d'Allâh sont nombreux tandis que le Nommé n'est pas ainsi. Il en résulte que le nom est différent du nommé.

Nous pouvons affirmer que les Noms d'Allâh sont nombreux pour trois raisons :

1 - La première en vertu de cette parole divine : ***A Allâh les Noms excellents*** (*al-asmâ' al-ḥusnâ*). ***Invoquez-Le par eux*** (*Coran* VII, 180).

2 - La deuxième selon cette nouvelle prophétique : « *Certes, Allâh a quatre-vingt-dix-neuf Noms* (*cent moins un. Allâh est Impair* (witr) *et aime l'impair. Celui qui les énumère entre au Paradis*) (*In Tirmidhî*).

3 - La troisième d'après ce verset : ***Allâh, Nul dieu sinon Lui. A Lui les Noms les plus beaux*** (*Coran* XX, 8).

Or, il y a accord sur le fait que le Nommé par ces Noms n'est pas multiple de sorte qu'il est certain que les Noms le sont, non le Nommé, et qu'ils sont nécessairement distincts du Nommé.

Si quelqu'un objectait : Nous n'admettons pas que les Noms sont multiples et les versets et les ḥadîths que vous citez (en l'occurrence) se rapportent à une multiplicité de dénominations, et non pas de noms, nous reconnaîtrons (ajoute-t-il) que les Noms sont nombreux sans toutefois admettre que le Nommé soit Un. En effet, la compréhension (*mafhûm*) que l'on a du Créateur (*khâliq*) implique qu'Il doive réaliser la création, celle du Sustanteur (*râziq*) accorder la subsistance ; or, il existe une différence dans l'intelligibilité qu'on a de ces deux noms.

Nous réfuterons les deux aspects contenus dans cette objection à l'aide des arguments suivants :

1 - Réponse au premier aspect

a) Le Coran et les nouvelles prophétiques affirment l'existence de noms nombreux bien que les contestataires expliquent que la dénomination n'est pas le Nommé et que les noms mentionnés dans ces contextes laissent entendre qu'il s'agit de la dénomination. Or, cette objection est contraire à l'évidence.

b) Il faut comprendre par le terme « dénomination » : donner un nom au Nommé. Or, si le nom devait être le nommé, le nom qui lui est donné indiquerait que la chose ainsi dénommée fût posée pour elle-même, ce qui n'a pas de sens !

c) Les éléments significatifs, en l'occurrence sont trois :

1 - la chose désignée,

2 - les termes propres qui l'expriment,

3 - l'établissement de ces derniers pour faire connaître les sens précis qu'ils contiennent ou qu'on a posés par convention (*bi al-waḍ' wa al-içtilâḥ*).

La chose elle, est bien le nommé. Or, si le nom devait signifier la chose même, il n'y aurait nulle différence entre l'existence de la chose et le nom utilisé pour la désigner, ce qui n'a pas de sens[1].

2 - Réponse au second aspect

Le nom « Créateur » n'est pas donné en fonction des créatures mais à cause de la réalité dont elles proviennent. De même, le nom « Pourvoyeur » n'est pas établi en raison de la subsistance mais bien à

---

[1] Sauf si le nom est la réalité ontologique d'un être car alors il s'identifie à lui, le nom étant l'être lui-même.

cause de la réalité qui la produit. D'autre part, il est évident que ce qui produit création et subsistance est une seule et même réalité de sorte qu'il apparaît que le Nommé par (les deux noms) « Créateur » et « Pourvoyeur » est aussi une seule et unique réalité.

Deuxième argument

Quand nous formulons : inexistant (*ma'dûm*), nié (*manfî*), négation (*salb*), non-affirmation (*lâ-thubût*), non-réalité (*lâ-taḥaqquq*), tous ces termes sont bien des noms que l'on a posés mais dont les réalités dénommées sont inexistantes en sorte que le nom n'est pas le nommé sans aucun doute.

Troisième argument

Les philologues (*ahl al-lugha*) sont d'accord pour dire que les mots (*kalim*) reçoivent une triple classification : le nom (*ism*), le verbe (*fi'l*) et la particule (*ḥarf*).

Le nom est un mot (*kalima*) et le mot est ce que l'on prononce (*al-malfûẓh bihâ*).

Le nommé, lui, est la chose même et sa réalité (*ḥaqîqa*).

Le terme prononcé (*lafzh*) et la signification ou significat (*ma'nâ*) sont caractérisés chacun selon un aspect qui n'est pas celui de l'autre.

En fonction du terme (*lafzh*), on dira de la chose qu'elle est un accident (*'araḍ*), un son (*çawt*), un état (*ḥâl*), dans un lieu et sans permanence, que le mot qui l'exprime se compose de lettres distinctes, qu'il est arabe ou hébreux.

En fonction du sens, on dira que la chose est de tel genre, qu'elle subsiste par soi, qu'elle est qualifiée par les accidents ou la permanence.

Comment viendrait-il donc à l'esprit de tout être intelligent d'affirmer que le nom est le nommé ?

Quatrième argument

Allâh nous ordonne de L'invoquer par Ses Noms dans le verset suivant (déjà mentionné) : ***A Allâh les Noms excellents. Invoquez-Le par eux*** (*Coran* VII, 180). Or, la réalité qui est invoquée est différente de celle par laquelle l'invocateur demande. Il faut donc que le nom soit différent du nommé.

Cinquième argument

On dit qu'un tel donne un nom à telle chose. Mais, si le nom était identique au nommé, on arriverait à signifier que cette chose est posée pour elle-même, ce qui est absurde.

La proposition : « la dénomination n'est pas identique au nom » exprime que la désignation permet d'établir le terme pour connaître ce qu'est le nommé en cause. Donner un nom au nommé est différent de ce nom même comme il faut comprendre que l'acte de mettre en mouvement (un objet) est différent du mouvement lui-même.

II - SECONDE POSITION DOCTRINALE

1) EXPOSÉ DES SIX ARGUMENTS DE CEUX QUI PROFESSENT QUE NOM ET NOMMÉ SONT IDENTIQUES

Premier argument

Les versets suivants : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur le plus sublime*** (*Coran* LXXXVII, 1), ***Glorifie le Nom de ton Seigneur magnifique*** (*Coran* LV, 74) et ***Béni soit le Nom de ton Seigneur détenteur de la Majesté et de la Générosité*** (*Coran* LIV, 78), comportent, en substance, l'Ordre de célébrer la Gloire du Nom d'Allâh et suggèrent à l'intelligence que Celui qui est digne d'être glorifié est Allâh - qu'Il soit exalté - et nul autre.

Deuxième argument

Par le verset suivant : ***Vous n'adorez en dehors de Lui que des noms que vous avez donnés, vous et vos pères*** (*Coran* XII, 40), Allâh informe que ceux-là adoraient des noms et que ce peuple n'adorait que ces idoles (*dhawât*). Cette parole coranique fait donc ressortir l'identité du nom et du nommé.

Troisième argument

Si le nom d'une chose devait se référer au vocable qui y fait allusion, il faudrait qu'Allâh n'eût aucun nom dans le Sans commencement

puisque dans la Pré-Eternité, il n'existe ni vocable, ni personne pour en prononcer. Or ceci est faux[2].

Quatrième argument

Lorsque quelqu'un dit : Muḥammad est le Messager d'Allâh, si le nom Muḥammad n'était pas Muḥammad lui-même[3] celui qui a été qualifié par le Message divin (*risâla*) n'aurait pas été Muḥammad, ce qui, de toute évidence, est faux.

De même, dans la parole divine suivante : ***Périssent les deux mains de Abû Lahab*** (*Coran* CX, 1), si le nom *Abû Lahab* n'était pas *Abû Lahab* lui-même, celui qui est qualifié par le blâme serait autre que *Abû Lahab.*

De même aussi, lorsqu'un homme dit à sa femme nommée *Ḥafça : Ḥafça* (tu es) répudiée, l'assertion que le nom n'est pas identique au nommé implique que la répudiation porte sur une autre femme que *Ḥafça.* En conséquence, il faut que la répudiation ne concerne pas *Ḥafça*, mais une telle situation n'est pas fondée.

Cinquième argument

Dans le vers suivant de Labîd :

« Advienne que pourra alors que le nom de la Paix est sur vous » l'expression « le nom de la Paix » signifie la Paix même. Il faut donc que le nom soit le nommé lui-même.

---

[2]Dans l'Eternité, la réalité des noms existe comme vérité permanente (*a'yân thâbita*) que le Seigneur exprimera par identification et le serviteur par imitation et soumission.

[3]Car Muḥammad n'est pas seulement un nom propre s'appliquant à un être mais aussi un nom dérivé. En grammaire, il est un participe passif et un nom de lieu. En tant que tel, le nom Muḥammad signifie : Celui qui est rendu louangé et aussi Celui qui est le lieu de la louange, la louange étant elle-même la proclamation des perfections d'une réalité. Sans ce rapport, tous les êtres réaliseront plus ou moins la qualité divine de louange selon le verset suivant : ***A Allâh la Louange*** (*Coran* I, 2).

Dans le Taçawwuf, le nom donné à un être représente la réalité que cet être est appelé à reconnaître comme sa vérité permanente ou sa qualité dominante. Il doit donc s'identifier à lui et en connaître le contenu véritable qui est lui-même essentiellement.

Sixième argument

Le sens de cet exemple donné par Sîbawayhî : « Les verbes (*af'âl*) sont des formes dérivées d'un vocable pour former des noms nouveaux » est le suivant : Il est évident que les mots nouveaux (en question) qui sont des noms verbaux (*maçâdir*) proviennent de réalités désignées (*musammayyât*), et non de vocables. Cette constatation indique que le jugement porté par Sîbawayhî, à savoir que « les verbes sont des formes dérivées d'un vocable pour former des noms nouveaux » veut dire que ces noms sont dérivés d'un vocable pour donner des « nommés » nouveaux.

2) RÉPONSE À CES SIX ARGUMENTS

Pour établir la preuve, la méthode préalable consiste à bien concevoir la réalité du sujet (*mawḍû'*) et de l'attribut (*maḥmûl*).

Si, en raison de l'obtention de cette preuve, on entend que le vocable exprimant la chose est identique à celle-ci, on part d'une erreur puisque l'argument avancé est rationnellement inadmissible.

Si, d'autre part, l'on veut dire que le nom est identique à cette chose et que le nommé est aussi identique à elle, votre proposition : « le nom est identique au nommé » exprime dès lors que la chose en soi est identique à elle-même[4] (*dhât al-shay' huwa nafs dhâtihi*). Or, il est bien évident que cet argument n'est pas valable pour fonder la preuve.

Si encore, on veut préciser que votre proposition : « le nom est identique au nommé » implique une interprétation différente des deux précédentes, il faut bien poser la question pour que la preuve en découle avec évidence.

Exposons maintenant les réponses détaillées à chacun de ces six arguments.

---

[4] Pourtant, s'il faut entendre par nom, la réalité ou vérité essentielle dans le contexte coranique, cela revient à dire : Glorifie la réalité essentielle de ton Seigneur car le nom, dans ce cas, n'est pas encore une catégorie grammaticale ou logique mais l'essence même de l'être qui devra exprimer une réalité essentielle dans la manifestation.

Réponse au premier argument

Elle comporte deux aspects principaux (eux-mêmes subdivisés pour tenir compte de certaines nuances) :

1 - Premier aspect

Les deux versets cités plus haut : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur le plus sublime*** (*Coran* LXXXVII, 1) et : ***Béni soit le Nom de ton Seigneur, détenteur de la Majesté et de la Générosité*** (*Coran* LV, 78) font ressortir que le nom n'est pas identique au nommé pour trois raisons

a) Le verset : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur***, met en évidence la totale relation du nom au Seigneur. Or, de principe, la relation d'une chose à elle-même est impossible.

b) Si le Nom d'Allâh - Gloire à Lui et exalté soit-Il - devait être le Seigneur lui-même, il faudrait qu'il n'y eût aucune différence entre ce verset : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur*** et les deux propositions suivantes « Glorifie le Nom de ton Nom » et « Glorifie ton Seigneur de ton Seigneur ». C'est parce que la différence (entre nom et nommé) est d'une évidence première que nous savons que le Nom du Seigneur est différent du Seigneur même.

c) Les tenants de notre Ecole (*açḥâbunâ*) professent que la manière d'arriver à la connaissance des Noms d'Allâh est arrêtée par tradition (*tawqîf*), non par la raison (*'aql*) tandis que celle conduisant à la connaissance du Seigneur (*rabb*) est établie par la raison non par tradition. Or, cette manière exige que le nom ne soit pas le nommé[5].

---

[5]Râzî relève implicitement ici la différence fonctionnelle entre le nom Allâh qui est la *ulûhiyya* ou *ilâhiyya*, c'est-à-dire la Fonction divine qui comprend l'ensemble de tous les Noms excellents et la *rubûbiyya* ou Fonction seigneuriale qui implique les noms de chaque existant envisagé sous le rapport de la servitude ou vassalité. Or, dans cette dernière Fonction, il existe autant de noms du Seigneur qu'il y a de serviteurs, chacun exprimant la réalité ou nom qui lui est propre en son Seigneur et sa manifestation dans les êtres assujettis. Ces noms aussi nombreux que les êtres eux-mêmes ne peuvent être arrêtés par Tradition. C'est pourquoi le Seigneur d'un serviteur sera le nom même qui le caractérise. Mais alors l'argumentation de Râzî n'est pas fondée.

La première étymologie du mot *ism* S.M.W. (voir chap.2) permet d'ailleurs de considérer le nom du Seigneur comme l'aspet transcendant de Sa réalité. La seconde dérivation du mot ism, celle venant de *W.S.M.* se réfère plus précisement à l'expression de cette même réalité dans la manifestation.

Ces trois raisons confirment que les deux versets précités invalident la doctrine (*madhhab*) de ceux qui professent (l'identité du nom et du nommé).

2 - Second aspect

Nous répondrons à ceux qui veulent commenter le verset : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur le plus sublime*** qu'on peut le faire de deux façons :

- la première : l'ordre de célébrer la pureté transcendante et la sainteté du Nom d'Allâh ;

- la seconde : le nom est moyen d'union (*çila*). Le verset implique alors l'ordre de célébrer la Gloire d'Allâh Lui-même- Exalté soit-Il.

(Reprenons en détail chacune de ces deux interprétations.)

A - *Première interprétation* : l'Ordre de célébrer la pureté transcendante et la sainteté du Nom d'Allâh. Les commentateurs font ressortir que la glorification (*tasbîḥ*) des Noms d'Allâh comportent plusieurs (six) significations.

a) Célèbre la transcendance ou la pureté (*tanzîh*) de ton Seigneur en excluant tout autre nom que le Sien (qui pourrait être mentionné) en sorte que l'on doive se refuser d'invoquer autre qu'Allâh par un de Ses Noms. Les Associateurs polythéistes (*mushrikûn*) donnaient à une idole le nom *al-Lât* et Musaylima l'imposteur se faisait appeler le miséricordieux du Yémana (en Arabie). Ils nommaient leurs idoles dieux (*âliha*). Allâh en dit : ***A-t-il fait des dieux un Dieu*** (*ilâh*) ***unique*** ? (*Coran* XXXVIII, 5).

b) On entend par la Glorification de Ses Noms l'impossibilité, en les commentant, d'affirmer quelque chose qui ne conviendrait pas d'attribuer à Allâh. On interprétera alors cette parole coranique : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur le plus sublime*** comme exprimant la sublimité (*'uluw*) due à l'excellence du Rang. On commentera ce verset : ***Le Tout-Miséricordieux sur le Trône établit Son Assise homogène*** (*istawâ*) par l'acte de se reposer (*istiqrâr*). On peut même interpréter la Sublimité par la contrainte réductrice (*qahr*) et la puissance en soi (*iqtidâr*). L'Assise ou l'Etablissement homogène (*istiwâ*) sur le Trône se commentera de la même manière.

c) Les Noms d'Allâh sont préservés de tout caractère commun (*ibtidhâl*) et de toute mention faite sans magnification (*ta'zhîm*). Rentrent

dans ce mode d'interprétation : la mention (des Noms) qu'on ferait d'une manière négligente sans considérer les réalités principielles (*ḥaqâ'iq*), ni les principes intelligibles (*ma'ânî*) qu'ils comportent, l'élévation (abusive) de la voix en les prononçant, l'absence d'humilité (*khuḍû'*), de componction (*khushû'*) et de supplication (*taḍarru'*) lorsqu'on les mentionne.

d) Le verset : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur magnifique*** (*Coran* LV, 74) peut signifier Son Illustration (*majd*) par les Noms qui sont descendus vers toi et qui t'ont fait connaître qu'ils sont les Noms d'Allâh, à preuve ce verset : ***Dis ! Invoquez Allâh ou invoquez le Tout-Miséricordieux, quel que soit ce que vous invoquez, à Lui (sont) les Noms les plus beaux*** (*Coran* XVII, 110). Il résulte de cette interprétation que le but proposé en cette matière est qu'Allâh ne soit mentionné que par des Noms arrêtés par tradition (*tawfîq*).

e) On entend par la glorification la prière canonique d'union (*çalat*). Allâh a dit : ***Gloire à Allâh quand vous vous trouvez au soir et au matin*** (*Coran* XXX, 17). Cela revient à dire : Accomplis la prière d'union par le Nom de ton Seigneur et non comme prient les Associateurs polythéistes ***en sifflant et en battant des mains***[6] (cf. *Coran* VIII, 35).

f) Abû Muslim al-Içfahânî a dit : « Dans ces exemples coraniques, on entend par le nom, la qualité (*çifa*) et c'est ainsi qu'il faut comprendre ce verset : ***A Allâh (sont) les Noms les plus beaux. Invoque-Le par eux*** (*Coran* VII, 18) car il s'agit de l'Ordre divin de célébrer la sainteté des Qualités (*çifat*) d'Allâh)[7].

---

[6]On peut formuler également que la prière d'union est accomplie pour le Seigneur par le serviteur et réciproquement par le Seigneur pour le serviteur car celui-ci doit connaître son Seigneur par Lui-même en vertu de ce ḥadîth : « *Qui connaît son âme* - comme serviteur -, *connaît son Seigneur* » comme essence stable. Le verset coranique suivant montre bien cette corrélation jusque dans l'Oraison de grâce d'union (*çala*) : ***Allâh et Ses Anges prient sur le Prophète. Ô vous qui avez la Foi, priez sur lui et saluez-le d'une salutation de paix*** (*Coran* XXXIII, 56).

La notion de relation Seigneur-serviteur exige la corrélation serviteur- Seigneur, l'un des termes nécessitant l'autre.

[7]Nous verrons au chapitre suivant la différence que les grammairiens et les théologiens établissent entre nom et qualité.

B - *Seconde interprétation :* Le nom est moyen d'Union.

Le verset : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur le plus sublime***, signifie : Glorifie ton Seigneur[8] et telle est bien l'interprétation préférentielle donnée par l'ensemble des commentateurs. Ils soutiennent que la raison d'être (*fâ'ida*) de mentionner le mot « ***Nom*** » dans ce verset est celle-ci : Lorsque celui qu'on mentionne, possède l'ultime magnificence et majesté, il n'est pas désigné selon ce qu'il est mais (de préférence) par son nom, son rang (*ḥaḍra*) et son excellence (*janâb*).

Aussi dira-t-on : « Glorifie son nom et honore sa mention » ou encore : la Paix d'Allâh soit sur l'Assemblée suprême et sur son Altesse sérénissime. Cette manière de s'exprimer témoigne d'un plus grand respect de la grandeur de celui qui en est l'objet. Cette marque de considération peut s'expliquer de quatre manières[9].

a) Lorsqu'on dit : ***Glorifie le nom de ton Seigneur (le plus sublime)***, on veut montrer qu'Allâh est trop magnifique et majestueux pour que n'importe quelle créature puisse proclamer Sa Gloire et Sa Sainteté ! Le mieux que puisse faire une créature est de s'occuper à glorifier Ses Noms. Or, il est évident que la mention par magnification (comme dans ce verset) est plus efficace que la suivante : « Glorifie ton Seigneur ».

b) La parole divine : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur*** permet de réaliser l'excellence de la glorification puisque son Nom suggère mieux la magnification que si l'on se contentait de dire : que la paix d'Allâh soit sur la Cour suprême. Elle permet de réaliser la nature de la paix et de l'honneur qui reviennent à cette Assemblée et à sa session. Il est bien évident que cette manière de faire est un témoignage de considération plus grand que celle qui consiste à dire : « Que la Paix d'Allâh soit sur telle personne. »

c) Dans le verset : ***Aucune chose n'est comme son semblable*** (*laysa kamithlihi shay'*) (*Coran* XLII, 11), le terme « *mithl* » = *semblable,* peut être considéré comme un simple élément constituant l'expression *kamithli :* « comme ». Cette interprétation étant grammaticalement possible (le verset devenant alors : ***Aucune chose n'est comme***

---

[8]En effet, le Seigneur et Sa Réalité ne font qu'un.

[9]On trouve dans le traité de Ghazâlî, déjà cité, les mêmes exemples commentés de la même manière ; cf. chap. 1.

Lui), pourquoi, dans le verset : ***Glorifie le Nom* (ism) *de ton Seigneur,*** ne serait-il pas permis de considérer le terme *ism* « nom », de la même manière que la particule *mithl,* c'est-à-dire de faire allusion au Seigneur (*kinâya 'an hu*).

d) Cette parole divine est la meilleure expression possible de toutes celles qu'on voudrait proposer ! Si Allâh avait dit : Glorifie ton Seigneur, l'ordre de glorifier le Seigneur Lui-même aurait été donné. Or, la glorification d'une chose en soi, n'est possible qu'après la connaissance de sa propre réalité. L'intelligence humaine ne pouvant obtenir la connaissance du tréfonds de la Réalité divine, il est également impossible que l'ordre de glorifier le Seigneur Lui-même soit promulgué. Par contre, Ses Noms et Ses Qualités sont connus des créatures de sorte que l'Ordre de les glorifier doit nécessairement intervenir.

Voici donc exposé tout ce qu'on peut répondre au premier argument.

Réponse au deuxième argument

Le verset suivant : ***Vous n'adorez en dehors d'Allâh que des noms que vous avez donnés*** (*Coran* XII, 40) exprime que le nom est différent du nommé pour deux raisons.

a) L'expression : ***que des noms que vous avez donnés*** indique que ceux-ci n'existent que par le fait qu'ils ont été établis et définis[10]. Or, sans aucun doute, leur essence n'en résulte pas. Cette raison entraîne que le nom n'est pas identique au nommé.

b) Ce verset montre bien que le nom « dieu » (*ilâh*) existait dans le cas des idoles sans que pourtant la réalité du dieu (ainsi dénommé) en résulte. Cette constatation rend nécessaire la différence entre nom et nommé et illustre que le nom n'est pas identique au nommé.

De plus, nous dirons : Dans ce dernier verset, la désignation (*tasmiya*) d'idoles par le terme « dieux » sous-entend qu'il ne s'agissait que d'un nom (donné) sans l'existence d'un nommé (*musammâ*). Dans le même ordre d'idées, celui qui s'attribue le titre de « sultan », alors qu'il est dans l'extrême dénuement et asservissement n'est dit sultan que de nom. Et tel est bien ce qu'on veut démontrer !

---

[10]Sous ce rapport précis, Râzî a raison car il s'agit bien de noms établis par les hommes. Mais lorsque c'est Allâh Lui-même qui les fondent, ils restent ce qu'ils sont de toute éternité : la réalité intime de l'être. Celui-ci devient illusoirement distinct du nommé dans la manifestation universelle.

Réponse au troisième argument

Nous voulons dire, nous, que les noms sont des vocables significatifs (*alfâzh dâlla*) et vous êtes d'accord, vous, pour soutenir qu'Allâh n'a pas de nom dans la Pré-Éternité ! Mais quelle raison oblige à cette interprétation puisque nous savons que les réalités exprimées par ces noms se trouvent dans la Pré-Éternité !

Réponse au quatrième argument

Lorsque l'on dit : *Muḥammad est le Messager d'Allâh,* on ne veut pas signifier que le terme (*Muḥammad*), composé de lettres déterminées, est qualifié par le Message mais bien que l'être désigné par le nom Muḥammad est qualifié par le Message d'Allâh. Mais alors, la difficulté tombe.

Réponse aux cinquième et sixième arguments

Accepter comme fausse (la non-identification du nom et du nommé) à cause d'une seule parole jaillie spontanément chez les poètes ou gens de lettres, n'est pas suffisant pour qu'on s'en occupe ou qu'on s'y appuie. Mais Allâh est plus savant[11] !

---

[11]Dans le vers cité par Râzî, on peut comprendre, selon l'interprétation que nous avons donnée de l'identification du nom et du nommé, que le nom de la Paix signifie sa réalité même et alors l'argument de Râzî tombe.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE DEUXIÈME

Dans ce chapitre concis, Râzi traite du nom et de la qualité en fonction du point de vue des philologues et des théologiens. Pourtant, les deux étymologies qu'il retient pour le mot *ism* auraient pu le conduire à des remarques laissant entrevoir les deux aspects que ce mot *ism* contient dans la langue arabe.

La première dérivation du mot *ism* - de *sumuw* - concerne la réalité ultime et permanente d'une chose, la seconde - de *sima* - a trait à l'aspect formel, immédiat et contingent de la même chose.

En référence à ces deux significations indissociables, le mot *ism* exprime les deux aspects, permanent et éphémère, de toute réalité : son essence et sa manifestation. Le mot *ism* fait aussi allusion tant à l'essence synthétique et indicible d'un être qu'à ses caractéristiques propres impliquées en elle et qui le font connaître dans toutes les qualités qu'il comporte. C'est pourquoi le mot *ism* inclut essence et qualité et c'est aussi la raison pour laquelle le terme *ism* implique la notion de qualité mais non l'inverse.

Que l'on fasse dériver le mot *ism* de l'une ou l'autre de ces deux racines, il reste qu'il se trouve dans le Coran avec les deux significations relevées plus haut. Dans le verset que Râzî cite à l'appui de sa démonstration : ***Allâh déterminera chez Adam la science de tous les Noms***, il s'agit, tout à la fois, des êtres dans leur réalité essentielle et manifestée car Adam, en tant qu'être créé, connaît ceux-ci dans leur aspect en Dieu par celui qu'ils assument dans le monde produit. Pourtant, dans l'épisode coranique dont le verset précité fait partie, il n'est pas précisé si la science de tous les noms des êtres que Dieu enseigna à Adam, lui avait été donnée en connaissant ou non les êtres dans leurs formes manifestées. Le verbe arabe *'Alima* est transitif indirect à la première forme et se construit avec la préposition *BI*, avec, par, au moyen de. L'expression *al-'ilm bi-Llâh*, la science par Allâh, empruntée au contexte coranique, laisse entendre que toute connaissance ne peut avoir lieu qu'avec ou au moyen d'une réalité qui rend sa connaissance possible et dont il faut connaître les aspects ou qualités pour

appréhender l'essence ou Nom. Telle sera la démonstration que Râzî présentera à la fin de ce court chapitre.

Si, comme nous l'avons fait remarquer dans notre introduction, le terme *çifa*, qualité ou attribut, n'est pas coranique au contraire du mot *ism*, nom, le verbe *Waçafa* de mêmes radicales que le mot *çifa*, se trouve à plusieurs endroits du texte révélé. Citons ce passage de la sourate XLIII, versets 81 et 82 : ***Dis ! Si le Tout-Miréricordieux devait avoir un enfant*** (walad)***, je serais alors le premier des adorateurs. Gloire au Seigneur des Cieux et de la Terre, le Seigneur du Trône, au-delà de ce qu'ils décrivent*** (yaçifûn).

Le vocable *waçf,* nom d'action de la racine *W.Ç.F.*, se trouve une seule fois dans le Coran, sourate VI, verset 139 : ***Ils disent : « Ce qui se trouve dans l'intérieur de ces animaux est licite pour nos hommes et illicite pour nos épouses. mais si cela concerne une bête morte, ils se la partagent tous. Dieu les rétribuera pour leur distinction*** (waçf ou *caractérisation*)***. Il est Très-Sage et Omniscient.*** »

Le mot *ism* concerne donc l'essence d'une réalité et y fait allusion.

Le nom d'action *waçf* se rapporte à la description ou distinction de ce que contient synthétiquement l'essence en question.

Le terme *çifa* exprime alors les aspects de cette essence que la description a fait découvrir.

Pour préciser ces notions fondamentales, les théologiens durent très tôt utiliser un vocabulaire conventionnel approprié illustrant d'une manière très diversifiée leur terminologie en fonction de l'interprétation qu'ils furent amenés à donner aux termes *ism*, *waçf*, *çifa* et d'autres que nous retrouverons dans la suite du texte de Râzî. Les différents points de vue dégagés par les théologiens sur ces notions furent possibles devant l'absence de précision du texte coranique. Dans le Livre révélé, nous ne trouvons nulle part une indication laissant entendre que les noms qu'il s'agit d'invoquer concernent ceux que la Tradition a retenus. Mais, même si l'on admet sans peine que les quatre-vingt-dix-neuf Noms de la séquence traditionnelle sont ceux que l'on trouve dans le texte coranique - bien qu'il en existe d'autres que la Tradition mentionne - ils sont, pour leur quasi-totalité, considérés par les théologiens comme des Qualités. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette difficulté lorsque nous aurons à présenter le chapitre que Râzî consacre aux différentes catégories de qualités.

CHAPITRE DEUXIÈME

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE NOMS (*ASMÂ'*) ET QUALITÉS (*ÇIFÂT*)

Sache que le vocable *ism*, nom, dérive soit de *sumuw*, l'acte de s'élever, l'élévation, d'après les Grammairiens de l'École de Basra, soit de *sima*, signe, marque, d'après ceux de l'École de Koufa.

La première dérivation du vocable provenant de *sumuw* nécessite que le vocable (*lafzh*) ou terme exprimant ou conduisant à un sens intelligible (*ma'nâ* ou signficat) quelconque soit un nom puisque le vocable « nom » désignant le contenu intelligible (*ma'nâ*), en tant que terme significatif (*dalîl*), doit précéder logiquement le terme signifié (*madlûl*). C'est ce qu'il faut entendre par le terme *sumûw*.

La seconde dérivation du vocable « nom » provenant de *sima* implique que tout vocable exprime un sens intelligible dont il est le signe (*sima*) et la marque (*'alâma*).

Ceci étant bien établi, nous dirons : Tout vocable comporte une signification et un tel vocable doit alors être un nom (*ism*). Pour cette raison, nous disons que la Parole divine suivante : ***Allâh détermina chez Adam la science de tous les Noms*** (*Coran* II, 31), implique qu'Allâh lui enseigna toutes les expressions du langage (*lughât*), peu importe qu'elles soient des noms (*ism*), des verbes (*fi'l*) ou des particules (*ḥarf*) selon les grammairiens. En effet, nous avons déjà exposé que ces trois catégories qui sont celles du vocable significatif (*lafzh mufîd*) nécessitent que les noms soient classés en raison de la compréhension fondamentale (*mafhûm açlî*) (que l'on peut en avoir).

De plus, les Grammairiens distinguent, sous le vocable « nom » certains de ses aspects significatifs car, disent-ils, le vocable significatif reste ou non indépendant des réalités connaissables dans la compréhension qu'il apporte. S'il demeure isolé, il s'agit de la particule (*ḥarf*), sinon, il faut distinguer deux possibilités : s'il précise un temps déterminé, on le nomme verbe (*fi'l*), sinon ce vocable est le nom (*ism*) proprement dit. Pour cette raison, les Grammairiens disent que le nom (*ism*) est un vocable isolé se référant par sa donnée (*waḍ'*) à une signification indépendante d'un temps déterminé.

En outre les Théologiens (*mutakallimûn*) font des distinctions dans cette dernière classification pour préciser le sens du vocable « nom ».

En effet, toute substance en soi ou quiddité (*mâhiyya*) peut être considérée soit en tant que telle (c'est-à-dire sous le rapport de son identité) (*min ḥaythu hiya hiya*), soit en tant que décrite par une qualité (*çifa*) déterminée. Dans le premier cas, il s'agit du nom (*ism*), dans le second cas, de la qualité (*çifa*)[1].

Comme exemples de noms, citons : ciel, terre, homme, mur, et de qualités : créateur, pourvoyeur, long, court.

Telle est la différence entre nom et qualité chez les théologiens.

Une fois cela bien entendu, nous te dirons : chacune de ces deux distinctions comporte une excellence que ne partage pas l'autre.

Le nom est plus excellent que la qualité pour plusieurs raisons

1) Le nom est antérieur à la qualité parce qu'on entend par qualités les noms dérivés (*asmâ' mushtaqqa*). Or, il ne fait aucun doute que les noms fondamentaux (*asmâ' mawḍû'a*) sont les racines ou origines (*açl*) des noms dérivés. Si les dérivations (*mushtaqqât*) n'impliquaient

---

[1]Nous avons traduit le terme : *çifa* de préférence par qualité plutôt que par attribut, afin de tenir compte des différents sens que les théologiens donnent à cette expression technique. Très souvent, dans le *Coran*, les Noms divins sont des attributs au sens de l'analyse logique.

Ainsi, dans l'expression coranique suivante : ***Et Allâh est Très-Pardonnant et Très-Miséricordieux*** (**wa Allâh ghafûrun raḥîmun**), les deux Noms divins sont attributs dans une phrase nominale.

Dans cette autre expression : ***En vérité, Allâh, Lui est Celui-qui-ne-cesse-de-revenir et le Très-Miséricordieux*** (**inna-Llâha huwa-t-tawwâbu-r-raḥîmu**), les deux Noms divins sont aussi attributs mais pris dans un sens absolu qui ne peut s'appliquer qu'à Allâh seul. Si un être créé peut être miséricordieux, il ne sera jamais le Miséricordieux.

Dans l'expression : ***Au Nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux*** (**bismi-Llâh-ir-raḥmân ir-raḥîmî**), les deux Noms divins sont considérés comme des qualificatifs épithètes et non comme des attributs.

Dans le verset suivant : ***(Les Anges) dirent : Gloire à Toi, nous n'avons de science*** (**'ilm**) ***que la science que Tu as déterminée en nous. En vérité, c'est Toi qui es le Très-Savant*** (**'alîm**) ***et le Très-Sage*** (*Coran* II, 32) ou encore celui-çi : ***En vérité, votre Dieu adoré est Allâh. Nul dieu adoré sinon Lui. Il englobe toute chose en science*** (*'ilman*) (*Coran* XX, 98), le terme *'ilm*, science, l'acte de savoir, se réfère à la qualité que possède le Savant (*'alîm*) qui est Allâh et à tous les êtres qui participent à l'Attribut de Savant et possèdent ainsi une certaine qualité de science.

pas la reconnaissance d'un nom fondé initialement sans dérivation, il en résulterait un raisonnement en chaîne (*tasalsul*) ou en cercle (*dawr*), ce qui est absurde.

2) Les noms dérivés sont composés des noms (fondamentaux). Or, la donnée fondamentale (*mawḍû'a*) est incomposée ou simple (*mufrada*) et le simple est sans aucun doute le principe du composé.

3) Les noms fondamentaux sont ceux des essences (*dhawât*), les noms dérivés ceux des qualités (*çifât*) qui comportent des relations particulières (*iḍâfa makhçûça*). Or, l'essence (*dhât*) est plus excellente que la qualité. Il faut donc que les noms soient plus excellents que les qualités.

Toutes ces raisons confèrent aux noms leur prééminence.

Selon Abû Zayd al-Balakhî[2], les qualités sont plus excellentes que les noms pour la raison que le nom ne procure qu'une indication globale à celui qui l'entend prononcer. Par exemple, celui qui entend le mot « homme » sait que celui-ci sous-entend une certaine réalité qui ne résulte pas de la simple mention de ce nom.

- La qualité, elle, fait connaître les substances en soi ou quiddités des choses, leurs réalités (*ḥaqâ'iq*) et leurs dispositions (*aḥwâl*). Si pour cette raison, on veut connaître la nature d'une chose, il ne sera possible d'obtenir cette connaissance que par l'exposé de ses qualités, de ses dispositions et de ses particularités (*khawâçç*). Sous ce rapport, il est donc sûr que les qualités sont plus excellentes que les noms.

On peut objecter à celui qui dirait : « le vocable désigne la qualité », que le sens à donner à cette assertion est le suivant : le vocable se réfère à l'essence en tant qu'elle est décrite par les qualités qui lui sont propres. Or, tant que la connaissance de ces qualités n'aura pu être pénétrée, il ne sera pas possible d'acquérir la connaissance d'une autre chose caractérisée par ces qualités. Mais alors, la connaissance des noms dérivés repose sur celle des noms fondamentaux ou originaux pour permettre de connaître ces qualités déterminées. On peut donc affirmer que la connaissance des noms dérivés dépend de celle des noms fondamentaux et ce que soutient Abû Zayd (al-Balkhî) est le

---

[2]Auteur mu'tazilite mort en 322 H. Son nom exact est : Abû Zayd Aḥmad b. Sahl al-Balakhî ou al-Balkhî selon certains.

contraire de ce que nous venons de mentionner à ce sujet. Mais Allâh est plus savant[3] !

[3]Le délicat problème de la connaissance des essences en soi par les qualités qu'elles impliquent ou sans elles, s'est posé en Islâm dès les premiers siècles. Il fut repris par Ghazâlî et Ibn 'Arabî qui soutiendront que la connaissance des vérités essentielles en soi est possible par leurs modalités d'expression, l'Essence ne se révélant qu'à travers Ses Qualités dans les supports de manifestations que sont tous les êtres produits. Toutes les réalités manifestées, révélant l'Essence une sous les aspects infinis que comporte la Science divine, font allusion à leur essence et à l'Essence suprême qui les synthétise. Si les êtres créés étaient démunis de cette Essence Une et Absolue et s'ils ne reconnaissaient pas l'Unité divine qui est en eux comme leur réalité ultime vers laquelle ils sont irrésistiblement attirés, ils ne pourraient jamais prendre conscience de la Vérité essentielle à travers les qualités sans nombre qui l'expriment.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE TROISIÈME

Ce chapitre est capital dans l'Ouvrage du Maître car il situe les principaux courants doctrinaux sur la question de l'Essence, des Noms et des Qualités. Il se comprend mieux si l'on retient bien que les théologiens musulmans font les distinctions suivantes :

1) L'Essence inconditionnée (*dhât*) qui n'est ni connue, ni connaissable d'aucune manière. Elle peut être « appréhendée » intuitivement et spontanément dans le secret (*sirr*) de l'être lorsqu'il s'isole en lui-même en se détachant de tout conditionnement existentiel.

2) Le ou les Noms que Dieu donne par révélation ou les hommes par nécessité immédiate. Ces noms concernent les quiddités (*mâhiyyât*) ou réalités en soi et les choses concrètes que l'expérience directe fait connaître.

3) Les Qualités qui décrivent la Réalité ultime ou les quiddités, pour en connaître les aspects afin de « pénétrer » leur essence.

Les conclusions suivantes découlent de cette rapide analyse des positions doctrinales apparemment contradictoires mais en réalité complémentaires que Râzî présente dans ce chapitre et permettent de distinguer :

a) Ceux qui affirment l'Essence en niant qu'elle ait des qualités ou des noms et soutiennent le point de vue de la transcendance exclusive de l'Essence sans relation possible devant Son absoluité inconditionnée.

b) Ceux qui admettent l'existence des Noms et/ou des Qualités. Les Noms et les Qualités deviennent nécessaires pour que la Manifestation universelle des Possibilités divines se réalise. Peu importe que les Qualités soient classées en Qualités essentielles, négatives, transcendantes, relatives et d'opération, elles sont posées comme concomitantes à la Manifestation universelle car sans elles l'Univers manifesté ne peut être. Elles sont comme autant de fonctions universelles nécessaires à l'existentiation des choses.

Pour prendre un exemple significatif de ces différentes positions doctrinales, nous pouvons dire que l'Essence en tant que telle, n'est pas savante. Pourtant, dans le Coran, Dieu est qualifié de « Savant en toutes choses ». Bien que l'Essence divine ne soit jamais absente de Ses Qualités, celles-ci précisent les aspects de la Fonction divine dans Ses rapports avec la manifestation à travers la science dans l'exemple cité. Sous cet aspect, Dieu se connaît Lui-même par Lui-même, non pas simplement dans Son Essence inconditionnée mais dans Sa Fonction divine (*ulûhiyyâ* ou *ilâhiyya*) qui exige la Qualité et le Qualifié. Or, le Qualifié sera envisagé sous deux aspects, en soi d'abord, c'est-à-dire en Dieu qui se connaît par Lui-même et qui se nomme « Savant » mais aussi, dans le monde créé (*'âlam*, de même racine que *'âlim*, savant) qui sera considéré comme exprimant la Qualité de Science divine.

Cette corrélation nécessaire, mettant en rapport Qualité et Qualifié, forme un ternaire indissociable : science, savant, réalité connaissable, qui a conduit certains maîtres, tel Ibn 'Arabî à affirmer sous l'autorité coranique, que Dieu ne peut connaître dans Sa fonction divine que par les choses qu'Il produit, choses qui ne sont en Lui pas autres que Lui-même. Il est savant par Lui-même mais aussi en fonction des réalités qu'Il manifeste. Cette perspective doctrinale amènera les théologiens d'obédience ash'arite à soutenir que les Qualités sont surajoutées à l'Essence (*zâ'id 'alâ al-dhât*). Cette formulation qui peut paraître inadéquate - car rien ne sort de l'Essence et rien n'y entre, celle-ci se passant de tout - est pourtant indispensable lorsqu'il faut préciser que Dieu a des Qualités car alors l'Essence divine n'est plus envisagée seulement en Elle-même mais dans Son autodétermination. Ce passage ontologique de l'Essence divine inqualifiée à la Fonction divine qualifiée, nécessaire pour que le monde s'actualise, reste un mystère impénétrable pour l'être créé. C'est l'être dans son principe secret incréé qui réalise cette évidence par identification. Voir notre introduction pour le développement de ce point doctrinal difficile.

CHAPITRE TROISIÈME

EXAMEN DES POSITIONS DOCTRINALES DES SAVANTS SUR LES NOMS ET LES QUALITÉS

I - POSITIONS DOCTRINALES FONDAMENTALES

Sache-le ! Certains nient qu'Allâh ait des Noms mais admettent qu'Il a des Qualités. D'autres professent le contraire, affirment l'existence des Noms et refusent celle des Qualités. Enfin d'autres reconnaissent qu'Allâh a des Noms et des Qualités.

1) NÉGATION DES NOMS DIVINS ET AFFIRMATION DES QUALITÉS DIVINES

Ceux qui nient l'existence des Noms mais admettent celle des Qualités soutiennent que la Réalité essentielle du Vrai (*ḥaqîqat al-ḥaqq*) ne peut être connue des créatures et des hommes. Pour fonder cette position, ils avancent que Sa Réalité essentielle ne saurait être connue des créatures et en conséquence Allâh ne peut avoir de Nom.

La première prémisse (à savoir que la Réalité essentielle d'Allâh ne peut être connue) se comprend ainsi :

Ce que les créatures connaissent d'Allâh s'exprime soit 1) en mode d'existence ou d'être (*wujûd*), soit 2) en mode de dépouillement ou de négation existentielle (*sulûb*), soit enfin 3) en mode de relations (*iḍâfât*).

Dans le premier cas, la connaissance de l'existence d'Allâh n'est pas celle de Sa propre Réalité essentielle car l'existence connue s'oppose à la privation ou non-existence (*'adam*). Cet argument rationnel est de compréhension générale et est reconnu s'appliquer à toutes les créatures possibles (*mumkinât*), mais à Sa propre Réalité essentielle on ne peut pas Lui attribuer cette conception. C'est ainsi que l'existence (des créatures) est autre que cette Réalité essentielle.

Dans le deuxième cas, la négation existentielle (*sulûb*) intervient quand nous précisons : Allâh n'est ni une substance (*jawhar*), ni un accident (*'araḍ*) ni un état (*ḥâl*), ni un lieu (*maḥall*). Le caractère intelligible de cette argumentation revient à une simple privation de ces

catégories. Or, sans aucun doute, la Réalité essentielle d'Allâh est différente de la non-existence de ces catégories.

Dans le troisième cas, les relations (*iḍâfât*) apparaissent quand nous formulons qu'Allâh est savant (*'âlim*), puissant (*qâdir*), etc.

Reconnaître qu'Il est savant implique qu'Il soit décrit par une certaine qualité grâce à laquelle l'existentiation (*îjâd*) puisse être réalisée selon des normes de Sagesse (*na't al-aḥkâm*).

Admettre qu'Il est puissant comporte qu'Il soit influent (*mu'aththir*) dans l'existentiation des créatures (*athar*) selon ce qui leur convient et non selon la pure nécessité (*wujûb*).

Ces deux exemples expriment des relations appropriées tandis que la Réalité concernant Allâh n'en comporte pas.

L'argumentation rationnelle n'impose donc, en la matière, que cette triple classification en existence, négation d'existence et relations. Il résulte qu'aucun de ces trois aspects ne convient à Sa propre Réalité essentielle qui demeure, par là même, non intelligible aux créatures.

La seconde prémisse - à savoir que cette propre Réalité essentielle n'étant pas connue des créatures ne peut recevoir de nom - s'explique de la manière suivante :

Le but proposé en établissant le nom est de faire allusion au nommé dès qu'il est désigné. Cette détermination est seulement utile lorsque l'un de ceux qui font cette dénomination connaît la réalité dénommée. Mais si celle-ci n'est connue que d'Allâh, il n'y a aucun profit à donner ce nom. Telle est l'argumentation (*ḥujja*) de ceux qui nient l'existence du Nom (chez Allâh).

La réfutation de cette position doctrinale est possible :

En effet, l'argument que vous avancez (disions-nous), montre bien que nous ne connaissons pas la Réalité de l'Essence d'Allâh (*ḥaqîqa dhât Allâh*) mais vous vous servez, vous, de l'argument qu'il est impossible, devant la Toute-Puissance d'Allâh, que certains de Ses serviteurs soient gratifiés de la connaissance de cette Réalité essentielle. Mais, dans la mesure où celle-là demeure possible, donner un nom à cette Réalité s'avère utile.

2) AFFIRMATION DE L'EXISTENCE DES NOMS DIVINS ET NÉGATION DES QUALITÉS DIVINES

Ceux qui admettent les Noms mais refusent les Qualités sont des Philosophes anciens et des Sabéens. Ils produisent plusieurs arguments à l'appui de leur thèse.

A- PRÉSENTATION DE LEUR POSITION DOCTRINALE

Premier argument

Lorsque nous décrivons Allâh, nous le faisons par des Qualités qui s'accordent ou non avec la réalité des choses et, dans ce dernier cas, si elles ne s'y accordent pas, il en résulte une ignorance ou une erreur.

Si cette description correspond à la réalité, ces qualités sont soit cette réalité même dans son essence ou non. Pourtant, il n'est pas possible qu'elles soient la réalité même dans son essence car, dans ce cas, toutes ces Qualités seraient des noms synonymes (*asmâ' mutarâdifa*) se référant à cette réalité en soi et ne rentreraient plus alors dans la classification des Qualités mais dans celle des Noms.

Si les Qualités ne sont pas cette réalité en soi, nous pourrons dire alors d'elles qu'elles sont ou nécessaires par soi (*wâjiba li-dhawâtihâ*) ou possibles en soi (*mumkina li-dhawâtihâ*). Or, ces deux propositions sont fausses (nous allons le prouver ci-après) entraînant par là même la fausseté de cette position doctrinale sur les Qualités :

Nous disons qu'il n'est pas possible que ces qualités soient nécessaires par soi pour deux raisons :

La première : si de deux choses, chacune devait être nécessaire par soi, elles participeraient toutes deux à la nécessité (*wujûb*) en soi et s'en différencieraient toutefois chacune par sa propre détermination. Or ce qui accepte la participation ou caractère commun (*mushâraka*) est différent de ce qui admet la distinction (*imtiyâz*) en sorte que chacune de ces deux choses serait en soi composée. Mais tout composé rentre dans la catégorie du possible. Il en découlerait alors que le nécessaire par soi serait possible en soi, ce qui est contradictoire.

La seconde : la qualité ne peut logiquement être affirmée sans le qualifié (*mawçûf*). Toute qualité a donc besoin d'une autre réalité pour être affirmée. Or, ce qui dépend d'un autre n'est que possible en soi. (Si donc, les Qualités devaient toutes être nécessaires par soi), il en

résulterait que le nécessaire par soi serait possible en soi, ce qui est également contradictoire.

De plus, nous disons que l'existence de ces Qualités interdit qu'elles soient possibles en soi pour deux raisons :

La première : tout possible (*mumkin*) a nécessairement une cause (*sabab*) et la cause de ces Qualités n'est autre que cette Essence puisque cette constatation (*baḥth*) tire son origine du Principe premier (*mabda' awwal*). Or, il est impossible que la qualité propre au Principe premier tienne sa raison d'être d'un autre que Lui. Mais alors, la cause de cette qualité est cette Essence qui doit être simple ou incomposée (*basîṭa*) sans aucun doute. Il en découle que le non-composé (*basîṭ*) est à la fois patient ou en puissance (*qâbil*) et agent ou en acte (*fâ'il*). Ces deux concepts (*mafhûmât*), s'ils sont intégrés dans la quiddité, imposent qu'elle soit composée. Or, nous venons de conclure qu'elle devait être incomposée. Il y a donc contradiction.

Si, par contre, ces deux concepts de patient et d'agent sont exclus de la quiddité, ils s'y trouvent adjoints, possibles et causés (*ma'lûl*) et la dualité (*taghâyur*) réapparaît dans le concept (*mafhûm*) du non-composé entraînant un processus sans fin ou la multiplicité dans la quiddité.

Si l'un des deux, patient ou agent, devait y entrer et pas l'autre, on serait encore obligé de conclure à la multiplicité dans l'Essence.

La seconde raison, qui explique que l'existence de ces qualités interdit qu'elles soient possibles en soi, est la suivante : Pour s'affirmer et se réaliser, tout possible a besoin d'une cause. Or, quand la qualité se trouve dans cette nécessité, elle ne peut être permanente, car, si elle l'était, elle ferait passer l'agent à l'acte, ce qui est absurde. Cette insuffisante de la qualité (dans cette perspective) résulte de son caractère adventice (*ḥâl ḥudûthihâ*) ou de sa privation d'existence (*ḥâl 'adamihâ*). Dans ces deux hypothèses, tout possible est adventice. Or, si les Qualités d'Allâh étaient possibles, elles seraient également adventices et si elles l'étaient, Celui qui les rend telles aurait besoin, pour les actualiser, d'autres qualités qui les précéderaient et ainsi de suite.

Il est donc certain que si les Qualités existaient, elles seraient alors nécessaires ou possibles. Or, ces deux hypothèses étant fausses, elles entraînent la fausseté de la position doctrinale respective.

Deuxième argument

Si Dieu (*ilâh*) était une essence décrite par des qualités, Il serait composé de cette essence et de ces qualités. Or, tout composé est dans le besoin de chacune de ses composantes et chacune d'elles est différente des autres et en reste dépendante. Tout ce qui est tributaire d'un autre est possible et si Dieu était composé de l'essence et des qualités, Il serait Lui-même possible, ce qui est absurde. Il faut donc, indubitablement que Dieu soit singulier (*fard*), exempt de multiplicité.

Si l'on disait : Admets que le cas soit ainsi, pourquoi dès lors, ne serait-il pas possible d'affirmer que cette Essence soit le principe de ces Qualités ?

Nous répondrons que dans cette hypothèse, le principe premier est cette seule Essence et que les Qualités sont causées par Lui qui est alors exempt de qualités.

Troisième argument

L'existence de cette essence est parfaite dans la Fonction divine (*ilâhiyya*), qu'une chose soit considérée dans cette existence « ailleurs » que dans cette essence ou qu'elle n'y soit pas.

Dans ce dernier cas, cette essence en tant que telle se suffit dans la Fonction divine et dans cette hypothèse, l'affirmation des qualités n'est plus possible.

Dans le premier cas, cette essence privée de ces qualités est insuffisante par soi et recherche sa perfection par un autre, ce qui est impossible.

Il se peut que ceux qui soutiennent cette difficulté, l'expliquent en admettant que la Fonction divine, si elle devait dépendre de l'établissement de ces qualités, impliquerait que l'Essence fût dans la nécessité de celles-ci pour s'actualiser et dans le besoin de la chose à cause des propriétés inhérentes (*lawâzim*) à cette insuffisance. Or, encore une fois, celui dont on a besoin est supérieur à celui qui est dans le besoin. En conséquence, l'existence de la Qualité serait plus excellente que l'Essence. Mais tout cela est impossible !

Quatrième argument

Toutes les Religions (*adyân*) et les Communautés traditionnelles (*milal*), disent-ils, témoignent assurément de la reconnaissance de l'Unité divine (*waḥdâniyya*). Allâh a dit : ***Dis ! Lui Allâh (est) Un***

(*Coran* CXII, 1). ***Sont déjà infidèles ceux qui disent : « Certes, Allâh est le Troisième de trois »*** (*Coran* IV, 73).

Il est notoire que les Chrétiens n'affirment pas trois essences distinctes mais une seule qualifiée par les Personnes hypostatiques (*aqânîm*), cette expression signifiant les Qualités et confirmant de la sorte qu'Allâh les accuse d'infidélité devant leur affirmation d'une multiplicité de Qualités.

Telle est, en bref, la position doctrinale de ceux qui sont assimilés aux négateurs des Qualités.

II - REFUTATION DE CES OPINIONS

Réfutation de la première difficulté

Pourquoi ne serait-il pas valable d'affirmer que les qualités possibles en soi deviennent nécessaires par la Réalité ou existence (*wujûd*) de l'Essence en réponse à cette proposition (que vous émettez) : « Il est nécessaire que le non-composé ou simple soit patient et agent[1] » Nous objecterons donc ceci : Pourquoi cela ne serait-il pas possible ? Sa réalité essentielle (*ḥaqîqa*) n'appelle-t-elle pas l'Existence (*wujûd*), l'Unité (*waḥda*) et la détermination (*ta'yîn*), toutes trois qualifiées par Sa Réalité[2] !

D'autre part, l'opinion selon laquelle « tout être dans le besoin d'un autre est adventice » peut recevoir cette réponse : c'est qu'il manque d'existence, d'unité et de détermination puisqu'elles sont toutes trois des propriétés qui lui resteront inhérentes (*lawâzim*).

Réfutation de la deuxième difficulté

Pourquoi n'est-il pas possible que l'Essence soit nécessaire aux Qualités et que, de plus, elle soit décrite par celles-ci comme existante (*mawjûda*) pour les créatures[3] ?

---

[1] Si les qualités possibles en soi deviennent nécessaires par la Réalité même de l'Essence, elles sont passives en tant que possibles et actives en tant que posées comme nécessaires par Dieu.

[2] Qui est éminemment active.

[3] C'est uniquement au point de vue de l'Essence que les Qualités ne Lui ajoutent rien. Mais, quand Dieu est considéré dans Sa fonction divine, les Qualités précisent les différents aspects qu'Il assume dans et par les créatures qu'Il produit sans qu'il soit permis d'envisager une multiplicité réelle en Elle. D'autre part la Qualité ne peut

Réfutation de la troisième difficulté

L'Essence, nécessaire aux Qualités, est considérée comme parfaite par soi et non par un autre[4].

Réfutation de la quatrième difficulté

Les Chrétiens affirment des Personnes éternelles autonomes (*qudamâ' mustaqilla bi-anfusihâ*)

Ne remarques-tu pas qu'Ils rendent licite l'incarnation des personnes hypostatiques (*aqânîm ḥulûl*) dans le corps de Marie et de Jésus - sur eux la Paix - tandis que nous, nous n'affirmons pas des Personnes éternelles autonomes. Telle est bien la différence des deux points de vue[5].

Voici donc réfutées ces quatre difficultés doctrinales.

III - NOTRE POSITION SUR LA QUESTION

Saches-le ! La confusion qui s'empare des Intellectuels devant l'affirmation ou la négation des Qualités résulte de deux propositions contradictoires qui tiennent les intelligences en arrêt.

La première proposition est que l'Unité (*waḥda*) est parfaite et la multiplicité (*kathra*) imparfaite.

Cette constatation doit inciter à reconnaître la suprématie (*mubâlagha*) de l'Unité divine en sorte qu'elle revient à la négation des Qualités.

La seconde proposition est que l'Existant (*mawjûd*) se trouve puissant sur toutes les choses soumises à Sa Puissance (*maqdûrât*), savant de toutes les choses connaissables (*ma'lûmât*), vivant, sage, oyant et voyant, d'une perfection telle, c'est indubitable, qu'elle n'a aucun rapport avec l'être existant qui n'est ni puissant, ni savant, ni vivant par soi et qui, en outre, n'a pas la conscience intime de ce qui émane de lui, ni la puissance de faire ou de ne pas faire.

être affirmée sans l'Essence car, sans cette dernière, il n'y a plus ni qualité, ni qualifié, ni chose qui manifeste cette qualité.

[4]Car, selon le Coran : « ***Allâh se passe de tout.*** »

[5]Râzî reste d'une prudence remarquable qui lui permet de ne pas s'aventurer dans les difficultés des positions musulmanes et chrétiennes sur cette question difficile tranchée de manière différente dans les deux Révélations respectives.

Dès lors, cette évidence conduit les intelligences à affirmer l'existence de ces qualités. C'est bien parce que leurs quiddités (*mâhiyyât*) sont variées et distinctes qu'il importe de reconnaître la multiplicité des Qualités d'Allâh.

Bien plus ! les intelligences sombrent dans la perplexité et s'étonnent devant la contradiction contenue dans ces deux propositions. Le but de cette double distinction reste l'affirmation de la Perfection et de la Majesté d'Allâh et la négation de toute insuffisance en Lui. Ceux qui nient (les qualités) cherchent à affirmer la Perfection et l'Unité, les autres qui les affirment s'évertuent à affirmer la Perfection de la Fonction divine (*ilâhiyya*). Les Intellectuels les plus perspicaces composent en prenant ce qui convient à chacune de ces deux formulations.

Ce qu'ils en exposent conduit à quatre positions doctrinales :

Première position doctrinale

Celle des philosophes théistes au regard des Qualités d'Allâh (*ṭarîqat al-ilâhiyyîn min al-falâsifa fi al-nazhar ilâ çifât Allâh*).

Dans cette perspective doctrinale, les Qualités d'Allâh sont de deux sortes :

- Négatives ou apophatiques (*salbiyya*). Le Coran les nomme Qualités de Majesté (*jalâl*).

- Relatives ou relationnelles ou cataphatiques (*iḍâfiyya*), nommées dans le Coran, Qualités de Générosité (*ikrâm*).

Le verset suivant les mentionne toutes deux : ***Béni soit le Nom de ton Seigneur détenteur de Majesté et de Générosité*** (*Coran* LV, 78).

D'une part, ces philosophes enseignent que la multiplicité de Qualités apophatiques (*sulûb*) ne rend nullement nécessaire la multiplicité dans l'Essence, la preuve étant que toute quiddité singulière et incomposée (*farda basîṭa*) est reconnue recevoir, dans l'assentiment, la négation de tout ce qui n'est pas elle. Cet argument constitue la preuve que la multiplicité de qualités apophatiques ne contredit pas l'Unité de l'Essence (*waḥdat al-dhât*).

D'autre part la multiplicité de qualités relatives, disent-ils, n'implique pas nécessairement la multiplicité dans l'Essence car l'Unité est la Réalité la plus éloignée de la multiplicité.

En outre, l'un ou l'unité numérique (*waḥda*) est la moitié de deux, le tiers de trois, le quart de quatre et cela indéfiniment sous le mode des rapports (*nisab*) et des relations (*iḍafât*) s'opposant à l'Unité qui ne

peut être dissociée des nombres auxquels on ne peut assigner de fin. Ils déclarent que ce raisonnement constitue la preuve que l'affirmation des qualités de Majesté et de Générosité ne contredit pas l'Unité de l'Essence.

Deuxième position doctrinale

Celle des Mu'tazilites au regard des Qualités d'Allâh.

Ils s'entendent pour enseigner qu'Allâh est Savant, Puissant, etc. Mais, sache-le ! leur doctrine au sujet des modalités des qualités est altérée. Nous en mentionnerons des points précis dans ce chapitre.

Nous dirons : on peut comprendre qu'Allâh est savant et puissant d'une manière négative (*salbî*) ou positive (*thubûtî*).

Dans le premier cas, cette position est proche de celle qu'enseigne Abû Ishâq an-Nazhzhâm[6]. Il dit qu'il faut comprendre par « Allâh est savant » qu'Il n'est pas ignorant ou par : « Allâh est puissant », qu'Il n'est pas incapable. Or, cet argument est faible car la négation de l'ignorance n'est pas science. On peut apporter la preuve suivante contre cette assertion : l'inexistant (*ma'dûm*) ou le minéral ne sont ni ignorants ni savants !

Dans le second cas, celui où l'on comprend en mode affirmatif qu'Allâh est savant et puissant, on interprète ou bien que ces qualités sont Son Essence même, ou bien qu'elles s'ajoutent à l'Essence (*zâ'id 'alâ al-dhât*).

L'interprétation que ces qualités sont Son Essence même est voisine de la position doctrinale de Abû al-Udhayl (le Maître de Abû Ishâq an-Nazhzhâm). On rapporte qu'il disait : « Allâh est savant par une science qui est Son Essence. Or, cela est contradictoire, car, disait-il, Son Essence n'est pas science. » Cet argument est également faible puisqu'on entend par : Allâh est puissant, autre chose que : Allâh est savant. Or, la Réalité intime de l'Essence Une est une réalité Une et la Réalité Une ne peut être les deux réalités mêmes (de Science et de Puissance) puisque l'Un n'est pas le Deux même. Il nous parait normal

---

[6] Abû Ishaq an-Nazhzhâm. Il semblerait d'après le contexte qu'il s'agisse de Ibrâhîm b. as-Sayyâr an-Nazhzhâm de Basara mort entre 220 et 230 (835-845) très jeune. Il suivit les cours de Abû al-Ḥudhayl al-'Allâf né à Basrâ en 135/752, élève de Wasil b. 'Ata'. Voir Louis Gardet et M.M. Anawati : *Introduction à la Théologie musulmane*, Paris, 1948, pp. 46-52.

de « comprendre » l'Essence en oubliant qu'Elle est savante et puissante comme il est normal que nous saisissions Sa fonction de Savant (*'âlimiyya*) en ne considérant pas celle de Puissant (*qâdiriyya*) ou inversement. L'argument qui s'applique à l'une de ces fonctions (*umûr*) n'est pas celui qui concerne les autres. Tout ce raisonnement s'oppose à ce que l'Essence, la science et la puissance soient une seule et même fonction (*amr*).

Troisième position doctrinale

Celle de Abû Hâshim[7] au regard des qualités d'Allâh.

Comme nous l'avons exposé, dire qu'Allâh est savant et puissant revient à affirmer deux fonctions (*amrân*) qui s'ajoutent à l'Essence (*zâ'idân 'alâ al-dhât*).

Abû Hâshim dit a ce sujet : « La fonction de savant (*'âlimiyya*) ou de puissant (*qâdiriyya*) ne signifie pas qu'il s'agisse de deux qualités existantes (*mawjûdatân*) ou non existantes (*ma'dûmatân*) ou bien connues (*ma'lûmatân*) ou non connues. » La plupart des intellectuels sont d'accord pour dire que ce que Abû Hâshim professe n'est pas fondé.

En effet, tout assentiment (*taçdîq*) est nécessairement précédé par la conception ou représentation (*taçawwur*). Si ces deux qualités n'étaient pas concevables, le jugement porté sur elles, à savoir que l'Essence est qualifiée par elles deux, ne pourrait se former.

De même si la qualité n'était pas concevable, le jugement que l'on porte sur elle ne le serait pas davantage. En effet, notre propos : « ceci n'est pas concevable », est une proposition (*qaḍiyya*). Or, toute proposition doit être précédée par la conception de son sujet (*mawḍû'*) et de son prédicat (*maḥmûl*).

De la même manière, le jugement suivant que l'on porte « Il n'est pas connu », ne concerne pas l'Essence mais la Qualité. Pourtant celle-ci se trouve indépendante du jugement porté sur elle, c'est-à-dire : qu'elle peut ne pas être concevable. Or, ces différentes conclusions sont contradictoires (et entraînent la fausseté de l'opinion de Abû Hâshim sur les Qualités).

---

[7] Abû Hâshim al-Jubbâ'î (247-321 H.), fils de Abû 'Alî al-Jubbâ'î (m. 303 H./915). Ce dernier fut le Maître du célèbre Abû al-Ḥasan al-Ash'arî (260-324 H./871-936).

Quatrième position doctrinale

(Celle admise comme orthodoxe) sur les Qualités divines.

Ces positions doctrinales étant reconnues sans fondement véritable, il ne reste plus à conclure que ces deux qualités (prises comme exemple) sont deux fonctions positives reconnues s'ajouter à l'Essence (*amrân thubûtiyân ma'lûmân zâ'idan 'alâ al-dhât*). Tel est l'avis de ceux qui admettent les qualités.

Cette appréciation touche au fond de cette question doctrinale qui est traitée d'une manière approfondie dans les ouvrages de Théologie (*Kalâm*).

Les opinions précédentes sur la négation des Noms et des Qualités ayant été reconnues fausses, il ne reste plus qu'à trancher en faveur de l'affirmation des Noms et des Qualités comme l'a fait la quasi-totalité des plus grands Docteurs en la matière.

Les analyses approfondies présentées dans ce livre sont les applications de ce principe fondamental et de la Doctrine bien établie. Mais Allâh est plus savant !

PRÉSENTATION DU CHAPITRE QUATRIÈME

Ce chapitre traite d'un point de *Kalam* très largement débattu et ne présente pas de difficultés réelles.

Le *tawqîf* est la fixation ou limitation des Noms divins par la Tradition. Ce terme vient de la racine *W.Q.F.* à la deuxième forme verbale qui signifie : arrêter, expliquer.

La divergence des Ecoles au sujet de la fixation limitative des Noms ou des Qualités de Dieu vient du fait que le Coran et la Sunna mentionnent des Noms et des Qualifications au sujet d'Allâh qui ne sont pas tous repris dans la séquence traditionnelle qui énumère les Noms divins dans un ordre incantatoire fixé.

Les Maîtres en Kalam et en Taçawwuf donneront aussi une autre raison à la fixation limitative des Noms divins : c'est qu'Ils demeurent avant tout des moyens de glorifier Dieu ; ils sont objets d'invocation et leur récitation incantatoire est une œuvre d'adoration qui rapproche de Dieu. Nous aurons plusieurs fois l'occasion de vérifier cette raison d'être des Noms parfaits énumérés dans le Coran et la Sunna.

LES NOMS D'ALLÂH SONT-ILS FIXÉS PAR TRADITION (*TAWQÎF*) OU ÉTABLIS PAR RAISONNEMENT ANALOGIQUE (*QIYÂS*)

La doctrine des représentants de notre Ecole enseigne que les Noms d'Allâh sont fixés par tradition (*tawqîf*).

Les Mu'tazilites et les Karrâmites professent qu'un vocable (*lafzh*) peut s'appliquer à Allâh quand la raison (*'aql*) admet que sa signification (*ma'nâ*) Lui convient, peu importe que ce terme se trouve ou non arrêté par tradition. Tel est aussi l'avis du Qâdî Abû al-Bâqillânî[1], Ash'arite comme nous.

Pour le Cheikh al-Ghazâlî, les Noms (divins) sont fixés par autorisation (traditionnelle) (*idhn*) mais non les Qualités (divines). Or cette position est celle que nous retiendrons (*mukhtâr*).

ARGUMENTS AVANCÉS EN FAVEUR DU *TAWQÎF*

Nos amis sont d'avis que si les Noms (divins) n'étaient pas fixés par autorisation (*idhn*) (traditionnelle), il serait permis de dénommer Allâh par les termes suivants :

- *'ârif* : connaissant
- *faqîh* : celui qui est apte à comprendre
- *dârî* : celui qui s'instruit
- *fahîm* : compréhensif
- *mûqin* : connaissant avec certitude
- *'âqil* : intelligent
- *fâtin* : perspicace
- *ṭabîb* : adroit, expérimenté
- *labîb* : doué de jugement, comme on peut le qualifier de *'âlim* : savant.

[1]Abû Bakr Muḥammad b. at-Ṭayyib b. al-Bâqillânî, théologien de l'Ecole ash'arite naquit à Basra vers l'année 330/941 et mourut en 403/1013. Voir l'Etude que Michel Allard, S.J. lui a consacrée dans son livre : *Le Problème des Attributs divins,* pp. 290-312.

En effet, tous les noms que nous venons de mentionner sont synonymes de savant dans la langue. Or, l'emploi de ces termes n'étant pas admis (pour Dieu), nous savons que l'usage (*isti'mâl*) repose sur la tradition orale (*sam'*) et l'autorisation traditionnelle (*idhn*).

Le Qâdî (Abû Bakr al-Bâqillânî) - qu'Allâh lui fasse miséricorde - répond que chacun de ces termes implique ce qui n'est pas permis d'affirmer à propos d'Allâh. Il donne l'explication suivante pour chacun d'eux :

1 – *Ma'rifa* : Connaissance

Ce nom comporte deux aspects principaux.

Le premier : Saches-le ! Quelqu'un voit une chose et après qu'elle se soit éloignée de sa vue vient à l'oublier. Quand il la perçoit la seconde fois, il sait qu'il s'agit de la même chose qu'il avait vue la première fois. Cette science (*'ilm*) est nommée « connaissance » (*ma'rifa*). En voyant cette chose la seconde fois il se souvient qu'il s'agit bien de celle qu'il avait déjà vue. C'est alors qu'il dit : « Maintenant, je la connais ». Dans cette illustration, le terme « connaissance » exprime une science qui comporte une négligence dès le départ et, pour cette raison, il n'est pas convenable de l'appliquer à Allâh.

Le second : Abû al-Qâsim al-Râghib mentionne dans son traité de l'Intercession (*kitâb al-dharî'a*) que le mot (*ma'rifa*), connaissance, est utilisé en rapport avec ce qu'on peut saisir de la manifestation (*âthâr* lit. traces) de Dieu mais non de Son Essence (*dhât*), tandis que le terme *'ilm*, science, est employé quand on « saisit » Son Essence. Pour cette raison dit-on de quelqu'un qu'il connaît Dieu (*ya'rifu Allâha*) mais non qu'il sait Dieu (*ya'lamu Allâha*) car la connaissance (*ma'rifa*) de Dieu n'est pas celle de Son Essence mais celle de Sa manifestation. De même, la senteur de l'aloès est nommée *'arf*, odeur (mot de même racine *'arf* que *ma'rifa*, connaissance) car le parfum est l'une des traces (*âthâr*) qu'il laisse[2].

---

[2] Le verbe *'arafa* connaître est transitif direct et le verbe *'alima*, savoir transitif indirect et se construit avec la préposition *BI*, avec, par, au moyen de. On dira *ma'rifat Allâh*, la connaissance d'Allâh ou le fait de connaître Dieu et on formulera : *al-'ilm bi-l-Lâh*, la science au sujet de ou par Dieu. Le premier terme *ma'rifat* n'est pas coranique au contraire du second. C'est la raison profonde qui a permis à certains

2 - *Fiqh* : l'aptitude à comprendre

Ce terme exprime la compréhension (*fahm*) de l'intention impliquée dans le propos de celui qui l'expose. Cette compréhension vient par disparition d'une ignorance préalable.

3 - *Dirâya* : le fait de s'instruire

Ce terme désigne la prise de conscience (*shu'ûr*) obtenue par mode de pénétration (*ḥîla*) qui précède la réflexion (*fikr*) et l'évidence immédiate (*ru'ya*). La racine *DRY* de ce mot signifie : guetter sa proie.

Le terme *darya* est utilisé lorsque l'on apprend à lancer le javelot et celui de *midrâ* (peigne) pour arranger la chevelure.

En vertu de ces acceptions, ce terme ne convient pas pour qualifier Allâh car la perspicacité n'est pas possible chez lui.

4 - *Fahm* : la compréhension entière

C'est le fait d'être sans aucune prédisposition à l'ignorance.

5 - *Yaqîn* : la certitude, la connaissance certaine

Ce terme dérive de : constater que l'eau est dans le bassin, quand elle y afflue.

Il exprime une science qui comporte à son début une faible conviction mais qui se fortifie quand les preuves convergent pour devenir science.

6 - *'Aql* : l'intelligence

Ce terme est de même racine que *'iqâl*, l'entrave mise au chameau pour l'empêcher de dévier. Il indique la science qui retient de faire ce qui ne convient pas. Cette disposition se vérifie chez celui dont les mobiles l'inciteraient à faire ce qui ne convient pas.

7 - *Fatna* : la perspicacité

Ce terme désigne la rapidité de compréhension qu'on exige de son auditoire. Or cette aptitude est précédée d'une ignorance.

Maîtres musulmans d'utiliser ce dernier nom à l'exclusion du premier pour qualifier Dieu.

8 - *Ṭibb* : l'adresse

Ce terme vient d'une racine signifiant : le fait d'être expérimenté (*tajârub*). C'est pour cette raison qu'on ne peut dire de quelqu'un qu'il est adroit (*ṭabîb*) en géométrie ou en arithmétique mais qu'il est savant (*'âlim*) en ces deux disciplines.

Il est donc bien établi qu'il n'est pas permis d'appliquer ces termes à Allâh car ils présupposent des dispositions qu'on ne peut affirmer Lui convenir.

Objection :

Si quelqu'un objectait : les termes *kubr* : orgueil, *khidâ'* tromperie et *istibzâ'* : moquerie expriment des traits de caractère dont on ne peut supposer l'existence chez Allâh. Comment alors l'autorisation de les Lui appliquer peut-elle intervenir ?

La réponse serait la suivante :

Les termes (*alfâzh*) désignant les qualités sont de trois sortes.

1 - Ceux qui concernent les qualités qu'on affirme appartenir à Allâh absolument.

2 - Ceux qui concernent des qualités dont l'affirmation ne peut en aucune façon convenir à Allâh et qu'il n'est pas permis de Lui appliquer.

3 - Ceux qui désignent des qualités qu'on affirme Lui revenir mais dont la rencontre de certaines caractéristiques (*kayfiyyât*) ne peut être affirmée Lui convenir, telles que la ruse ou dissimulation (*makr*) et la tromperie.

(Revenons à chacune de ces trois classifications.)

La première catégorie comporte elle-même trois aspects :

1 - La mention de ces qualités est possible isolée (*mufrad*) ou en annexion (*muḍâf*). Nous pouvons dire : Allâh est existant (*mawjûd*), chose (*shay'*), sans commencement (*azalî*) ou primordial (*qadîm*).

2 - La mention de ces qualités est permise isolée mais non en annexion à certaines choses. Ainsi, on peut dire - ô Souverain (*yâ malik*), mais on ne pourra formuler : ô Créateur des singes, des porcs et des scarabées même si tel est le cas. Il convient pourtant de dire : ô Créateur des cieux et de la terre.

3 - La mention de ces qualités est permise en annexion mais non isolée. On ne peut donc dire, par exemple : ô Celui qui fait (*yâ*

munshî), ô Celui qui fait descendre (*yâ munazzil*), ô Celui qui lance (*yâ râmî*). Par contre, Allâh a dit : ***Est-ce vous qui avez fait croître l'arbre ? ou est-ce Nous ?*** (*Coran* LVI, 72) : ***Est-ce vous qui avez fait descendre la pluie du nuage ou est-ce Nous qui l'avons fait descendre ?*** (*Coran* LVI, 69) : ***Tu n'as pas lancé quand tu as lancé mais c'est Allâh qui a lancé*** (*Coran* VIII, 17).

De même, il n'est pas permis de dire : ô Celui qui meut (*Yâ muḥarrik*), ô Celui qui immobilise (*yâ musakkin*). Mais, il est possible de dire : ô Celui qui meut les cieux ! Ô Celui qui immobilise la terre !

En résumé, les termes en vigueur pour qualifier Allâh, eu égard à Sa Réalité, tiennent compte de la convenance (*adab*) et du respect (*ta'zhîm*) qu'on doit Lui témoigner.

La deuxième catégorie concerne les termes dont les significations ne peuvent être affirmées d'aucune façon à l'égard d'Allâh et qu'il n'est pas permis de Lui appliquer.

Si la tradition orale (*sam'*) les rapporte, il faut les interpréter (*ta'wîl*) comme les vocables : *nuzûl*, descente ; *çûra*, forme ; *majî'*, venue et d'autres semblables[3].

La troisième catégorie a lieu quand l'expression donnée au nommé est composée de termes pouvant convenir à Allâh mais comporte une modalité qui ne le permet pas. De tels termes ne sauraient lui être appliqués. Si la Tradition les a fixés, nous les emploierons pour Allâh avec la même expression mais par contre ses dérivés ne peuvent Lui être appliqués. Nous dirons donc : ***Ils dissimulèrent, or Allâh dissimula*** (*Coran* III, 54) : ***Il se moque d'eux*** (*Coran* II, 15). Nous ne dirons jamais : ô Trompeur (*yâ khâdi'*), ô Moqueur (*yâ mustahzî'*).

Telle est la règle (*qânûn*) générale et précise en la matière.

Ayant répondu aux deux arguments exposés en début de chapitre, revenons maintenant au bien-fondé (*taçḥîḥ*) de la position doctrinale retenue, celle qu'a énoncée le Cheikh al-Ghazâlî, qu'Allâh lui fasse miséricorde, nous dirons :

L'argument qui ne nous autorise pas à donner tel nom à Allâh est celui-là même qui ne nous permet pas de nommer le Messager (Muḥammad) par un nom qu'Allâh ne lui a point donné ou par un nom par lequel il ne s'est pas nommé lui-même. Cela n'étant pas permis à

---

[3]Râzî a consacré une grande partie de son livre intitulé : *Asâs al-taqdîs* à ce sujet.

l'égard de l'Envoyé, d'autant plus à l'égard d'aucune personne et à plus forte raison est-il impossible de le faire à l'égard d'Allâh.

Si on objectait : les peuples non arabes nomment Allâh par des noms différents, par exemple : les Persans - *Khodây*, les Turcs - *Tengri*. Or, la Communauté (*umma*) est d'accord pour ne pas interdire l'usage de ces noms bien que la Tradition ne les ait pas fixés.

Nous répondrons : l'argument décisif en l'espèce est que ces dénominations ne sont permises que si le consensus communautaire (*ijma'*) les admet[4]. Elles constituent donc une exception à cette règle fondamentale.

Enfin (le point de vue doctrinal des Mu'tazilites mentionné au début du chapitre), à savoir que la qualification d'Allâh ne repose pas sur la détermination traditionnelle (*tawqîf*), s'explique par le fait que le terme auquel on se réfère devant s'appliquer à Allâh, doit Le qualifier d'une manière adéquate. Il faut donc que cette dénomination soit permise en vertu de la parole suivante du Prophète : « Dites la Vérité même à votre détriment (*qûlû al-ḥaqq wa law 'alâ anfusikum*). » On pourrait raisonner de la même manière en s'appuyant sur l'autorité d'autres nouvelles prophétiques véritables.

---

[4] Sur la notion d'*ijma'*, voir Marie Bernand : *L'accord unanime de la Communauté comme Fondement des Statuts légaux de l'Islam d'après Abû-l-Ḥusayn al-Basrî*, Paris, 1970.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE CINQUIÈME

Ce chapitre long et complet donne l'analyse de toutes les catégories de Noms et de Qualités qui ont été présentés par les représentants habilités du Kalam. Quand Râzî arrive au VIe siècle de l'Hégire, les Théologiens ont élaboré un corpus doctrinal sur les Noms et les Qualités qui ne subira plus de modifications ou de développements importants et originaux. Râzî expose donc, dans ce chapitre, toutes les catégories possibles de Noms et de Qualités retenues par la Tradition des théologiens et des savants de la Loi religieuse et organisées au fur et à mesure des siècles en fonction des nécessités diverses, apologétiques, logiques, doctrinales, etc.

Les Maîtres qui ont été amenés à préciser le vocabulaire technique sous la pression des données théologiques ne sont pas tous cités par Râzî. Les lecteurs intéressés par une étude d'ensemble et détaillée de ce problème pourront consulter avec grand profit le livre de Michel Allard : *Le Problème des Attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, 1965.

CHAPITRE CINQUIÈME

DES DIVERSES CATÉGORIES DE NOMS ET DE QUALITÉS

I - DES CATÉGORIES DE NOMS

Sache que les noms concernent soit :

- l'essence (*dhât*),
- un des aspects de l'essence,
- une chose « sortant » de l'essence (ou l'explicitant).

Le nom d'essence ou substantif (*ism ai-dhât*) indique soit

- un être déterminé (*shakhç mu'ayyan*) : c'est le nom propre (*ism al-'alam*),
- une quiddité universelle (*mâhiyya kulliyya*) : c'est le nom de genre ou générique (*ism al-jins*).

1 - Du nom propre

Le nom propre peut-il être affirmé pour Allâh[1] ?

Objections :

Il y a divergence sur ce point. La plupart des Théologiens (*mutakallimûm*) estiment qu'il ne peut s'appliquer à Allâh pour plusieurs raisons :

- *La première* : Les noms propres (*asmâ al-a'lâm*) ont pour fonction de faire des allusions (*ishârât*). Dire : ô Yazîd ! revient à suggérer ô toi ! or, l'allusion (*ishâra*) au sujet d'Allâh étant impossible, le nom propre ne peut s'appliquer à Lui.

[1] Râzî reviendra plus en détail sur cette question dans le chapitre 2 de la deuxième section consacré au nom Allâh.

Le nom Allâh, selon qu'on le fait dériver ou non, suggère les Qualités ou l'Essence ou encore l'Essence avec les Qualités. Telle est l'une des propriétés sans pareilles de ce nom révélé.

Voir à ce sujet notre traduction : Ibn 'Aṭâ' Allâh : *Traité sur le nom Allâh*, pages 34 à 37 et 97 à 101, Paris, 1981.

- *La deuxième* : La raison du nom propre est de distinguer un individu déterminé des caractères spécifiques (*naw'*) et génériques (*jins*) qu'il partage avec les autres. Or, le Dieu-Producteur (*bârî'*) est trop saint pour dépendre d'une espèce ou d'un genre. Le qualificatif (*waçf*) de « propre » (*'alam*) ne peut donc Lui convenir.

- *La troisième :* Les créatures connaissent de Dieu (*ḥaqq*) une réalité universelle (*amr kullî*) du fait que chacune de Ses qualités connaissables est universelle. Nous pouvons donc affirmer que l'Existant (*mawjûd*) est universel, que l'Unique (*wâḥid*) est universel et ainsi de suite pour les autres qualités. Or, dans le domaine des qualités intelligibles (*ma'qûlât*), il est établi que le rapport (*taqyîd*) de l'universel à l'universel ne fait pas sortir de l'universel. Il en résulte que tout ce que les créatures connaissent du Vrai est universel. Mais Lui étant cette réalité déterminée (en tant que nom propre) ne peut être connu ! Or, le nom propre est établi en fonction de cet être déterminé en tant que tel. Mais alors celui-ci ne pouvant être connu, il n'est guère possible de l'établir (pour Allâh). Pourtant, certains docteurs en cette discipline soutiennent qu'Allâh est savant par Sa propre Essence (*'alim bi-dhâtihi al-makhçûça*). Or, il n'est pas exclu également qu'Allâh favorise certains de Ses serviteurs en déterminant dans leur cœur la science de ce qu'Il est en soi. Dans ce cas, il est plausible de parler du nom propre pour Allâh.

Réponses à ces trois instances

- *Réfutation de la première objection* : Le nom propre a pour fonction de faire des allusions. Nous répondrons que les allusions sensibles (*ishâra ḥissiyya*) à Allâh sont certes impossibles, mais pour quelles raisons diriez-vous que sont interdites celles qui sont d'ordre intelligible (*ishâra 'aqliyya*) ?

- *Réfutation de la deuxième objection*, c'est-à-dire faire connaître ou indiquer l'essence : la raison du nom propre est de distinguer un individu des autres dans l'espèce et le genre qu'ils partagent tous. La réponse est la suivante : Tel est bien l'un des buts proposés. Mais s'il y a d'autres raisons que celle-ci (votre objection) ne peut être admise.

- *Réfutation de la troisième objection* : cette difficulté, à savoir que la détermination (*ta'ayyun*) du nom propre aux créatures ne peut être connue avant d'avoir l'évidence (*ru'ya*) de celui-ci, a déjà fait l'objet d'une réponse (à la fin de la troisième objection).

2 - Le nom exprime un des aspects de l'essence

Quand nous disons de l'homme qu'il est un corps (*jism*), il s'agit d'une de ses composantes. Or, cette affirmation ne s'applique pas à Allâh puisqu'alors Son Essence devrait être composée et que tout composé est possible. Mais l'être nécessaire (*wâjib al-wujûd*), Lui, ne peut recevoir la composition.

3 - Le nom indique une chose « sortant » de l'essence (*khârij 'an al-dhât*)

Il s'agit de la catégorie que nous avons fait entrer sous l'appellation de Qualités (*çifat*).

Nous dirons des qualités qu'elles sont

- soit positives et réelles (*thubûtiyya ḥaqîqiyya*),
- soit positives et relatives (*ṭhubûtiyya iḍâfiyya*),
- soit négatives (*salbiyya*).

D'autre part, ces trois catégories de qualités peuvent donner quatre autres types par composition :

- la qualité réelle avec la qualité relative
- la qualité réelle avec la qualité négative,
- la qualité relative avec la qualité négative,
- la réunion des trois types de qualités réelles, négatives et relatives.

Examen de ces sept types de qualités

1 - La qualité réelle (*çifa ḥaqîqiyya*)

Par exemple : quand nous disons qu'Allâh est existant (*mawjûd*), chose (*shay'*), vivant (*ḥayy*).

2 - La qualité relative (*çifa iḍafiyya*)

Par exemple : Allâh est adoré (*ma'bûd*), connu (*ma'lûm*), remercié (*mashkûr*). Ou encore : ô Celui dont la Gloire est célébrée par toute langue ! Ô Celui qui est l'Adoré en tout lieu. Ou bien, c'est Lui qui est l'Exalté et l'Immense (*innahu huwa al-'alî al-'aẓhîm*).

Ces deux types de formulations indiquent qu'Allâh est plus digne de Perfection et de Majesté que tout autre que Lui. Or, cela implique une pure relation.

3 - La qualité négative (*çifâ salbiyya*)

Par exemple : Très-Saint (*quddûs*), Intègre (*salâm*), Suffisant par soi (*ghanî*), Unique (*wâḥid*).

Le Très-Saint est Celui qui est exempt (*maslûb 'an*) de toute ressemblance (*mushâbaha*) avec l'ensemble des êtres possibles (*mumkinât*). L'Intègre est Celui qui est exempt de défauts (*'uyûb*) ; le Suffisant par soi, de besoins (*ḥâja*) ; l'Un (*aḥad*), de la multiplicité (*kathra*) ; l'Unique, de semblables (*nazhîr*).

4 - La qualité réelle avec la qualité relative

Par exemple : Savant (*'âlim*), Puissant (*qâdir*), Voulant (*murîd*), Oyant (*samî'*), Voyant (*baçîr*).

La science (*'ilm*) est une qualité concernant l'Essence et relative aux réalités connaissables. Il en est de même pour la Puissance (*qudra*), la Volonté (*irâda*), l'Ouïe (*sam'*), la Vue (*baçar*) et la Parole (*kalâm*).

5 - La qualité réelle avec la qualité négative

Par exemple : Primordial (*qadîm*), Sans commencement (*azalî*) dont le sens est : Allâh est existant qui n'est pas précédé par l'inexistence (*'adam*). Son Existence (*wujûd*) est une qualité réelle et notre expression « qui n'est pas précédé par l'inexistence » se réfère à la négation.

Si l'on objectait que cette dernière expression suggère la négation (*nafy*) de l'inexistence préalable et que la négation d'une négation revient à une affirmation et, dans l'exemple pris, il s'agit bien de la négation d'une négation donc d'une affirmation, nous répondrions que certains estiment que la Primordialité (*qidam*) exprime l'absence de négation de tout acte adventice (*'adam nafy al-ḥudûth*). Or, l'acte adventice ne s'interprète pas comme une absence préalable mais bien plutôt comme précédé par cette inexistence. Cette antériorité (*masbûqiyya*) est l'une des modalités de l'Existence.

6 - La qualité relative avec la qualité négative

Par exemple : Premier (*awwal*), Dernier (*âkhir*).

Le Premier est Celui qui précède tout autre et qu'un autre ne précède pas. « Celui qui précède un autre » est décrit par la relation et « Celui qu'un autre ne précède pas » implique négation.

7 - La qualité réelle avec les deux qualités de relation et de négation

Par exemple : Le Souverain (*malik*) qui exprime l'Existant dont tout être autre que Lui a besoin mais qui se passe d'un autre. L'existence (*wujûd*) est une qualité réelle ; la nécessité que l'autre a de l'existence est une qualité de relation ; Son indépendance totale d'un autre, une qualité négative.

Cela étant bien entendu, nous te dirons : Les négations (*sulûb*) et les relations (*iḍâfât*) sont sans fin (*ghayr mutanâhiya*) puisqu'Allâh reste Savant de ce qui n'a pas de fin (*nihâya*) pour Lui, Puissant sur ce qui n'a pas de fin pour Lui, Créateur de tous les êtres adventices (*muḥdathât*), Voulant tous les étants (*kâ'inât*).

Il n'est pas impossible (de comprendre) qu'au regard des négations et des relations, Allâh possède toujours un nom simple ou composé et il t'apparaîtra aussitôt que les Noms et les Qualités d'Allâh n'ont pas de fin.

C'est alors qu'une subtilité se présente : la science que les relations procurent est conditionnée par l'acquisition de celle des réalités sur lesquelles elles portent.

Celui dont la connaissance dans les catégories des réalités connues d'Allâh et assujetties à Sa Puissance se développe, accroît dans la même mesure celle de Ses Noms et de Ses Qualités. Il lui devient manifeste que ce type de science est une mer sans rivage et que les Anges rapprochés, les Prophètes envoyés, les hôtes du Paradis et de l'Enfer, fussent-ils tous occupés à mentionner la Majesté d'Allâh et à discerner les qualificatifs de Sa Grandeur (*nu'ût kibriyâtihi*) depuis le premier instant où Il a déterminé la création jusqu'à la fin des temps et, fussent-ils en outre, mis en face de ce qu'ils invoquent par rapport à ce qu'ils ne (pourront jamais) invoquer, (tous ces êtres donc) constateraient que ce qu'ils mentionnent eu égard à ce qu'ils ne mentionneront (jamais) est comme l'inexistence par rapport à l'existence car, tout ce qu'ils mentionnent même en grand nombre est limité tandis que ce qu'ils ne pourront jamais mentionner est sans fin. Or, le fini n'a aucune commune mesure avec l'Infini. Mais Allâh est plus savant !

II - DES CATÉGORIES DE QUALITÉS

Les gens de notre Ecole (*al-açḥâb*) enseignent que les Qualités d'Allâh se répartissent en trois catégories :

1 - les qualités essentielles ou d'essence (*çifat dhâtiyya*)

2 - les qualités intelligibles ou principielles (*çifât ma'nawiyya*) ;

3 - les qualités opératives ou d'activité (*çifat fi'liyya*)[2]

Examen de chacune de ces trois catégories

1 - Les qualités essentielles

On entend par elles, les désignations (*alqâb*) qui font référence à l'Essence telles que existence (*wujûd*), chose (*shay'*), primordial (*qadîm*).

Dans cette catégorie, on trouve souvent des locutions exprimant la négation (*sulûb*) comme Unique (*wâḥid*), Riche (*ghanî*), Très-Saint (*quddûs*).

2 - Les qualités intelligibles ou principielles

On entend par elles, les désignations portant sur des significations (*ma'ânî*) s'appliquant à l'Essence d'Allâh telles que : Savant (*'âlim*), Puissant (*qâdir*), Vivant (*ḥayy*).

3 - Les qualités opératives ou d'activité

On entend par elles, les désignations se référant aux effets produits par la Puissance d'Allâh.

Tel est l'exposé de ce qu'ils enseignent en la matière.

On peut faire, à cet endroit, une analyse plus approfondie en précisant que toute réalité intelligible (*ma'qûl*) à laquelle l'intelligence fait

---

[2] Le premier théologien ash'arite qui présenta les Qualités divines selon cette classification semble être Abû-l-Ma'âlî al-Juwaynî (419-478/1028-1085), mutakallim et soufi célèbre, fils de 'Abdallâh b. Yûsuf Abû Muḥammad al-Juwaynî, juriste shâfi'ite apprécié. Il fut le maître du célèbre théologien et soufi al-Ghazâlî. Il est connu plus particulièrement par son surnom honorifique de : Imân al-Ḥaramayn ou des deux villes saintes de la Mecque et Médine où il séjourna plusieurs années. Il distinguait trois grandes catégories de Qualités

1 - Les Qualités d'essence qu'il appela *çifat nafsiyya* ou nécessaires.

2 - Les Qualités intelligibles ou principielles, *çifât ma'nawiyya.*

3 - Les Qualités possibles ou de l'acte.

allusion porte soit sur l'essence ou nature de la chose (*dhât-al-shay'*), soit sur un aspect constituant la quiddité de l'essence (*mâhiyyat al-dhât*), soit sur une chose « sortant » ou exclue de la quiddité de l'essence et donc « sortant » de l'essence. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une qualité, soit réelle, soit relative, soit négative, soit encore composée de ces divers types de qualités (ainsi que nous l'avons vu précédemment).

Ceci compris, nous te dirons :

Les Théologiens entendent, au sujet des qualités d'essence (*çifa dhâtiyya*) que jamais aucune de ces classifications ne s'applique à l'Essence même car l'existence de la chose, une en soi (*al-shay' al-wâḥid*), n'est pas comprise comme une qualité d'elle-même.

Dans cette même perspective, les qualités d'essence sont pour Allâh des désignations synonymes (*alfâẓh mutarâdifa*) car l'on comprend que chacune d'elles est l'Essence. Il est toutefois évident que le grand nombre de désignations n'est pas à prendre en considération dans cette question.

Si ces Théologiens veulent exprimer d'une part, que les qualités d'essence entrent dans la notion d'Essence, la réalité essentielle (*ḥaqîqa*) devra être composée. Or, nous avons déjà montré que cela était impossible. Si, d'autre part, ils entendent que la qualité de l'Essence sort de la notion d'Essence, nous préciserons alors que cette qualité est soit réelle, soit relative, soit négative. Il est alors nécessaire d'interpréter cette notion « qualité d'essence » par une de ces trois catégories de qualités pour que cette question devienne intelligible.

Théorie des modes (*ḥâl* - pl. *aḥwâl*)

Sache qu'un Théologien, Abû Hâshim, a posé l'existence d'une réalité intermédiaire (*wâsiṭa*) entre l'Existant (*mawjûd*) et l'Inexistant (*ma'dûm*) en lui donnant le nom de *ḥâl*, mode ou état. Il estime que les qualités sont ces modes mêmes (*âḥwâl*)[3].

---

[3]Abû Hâshim al-Jubbâ'i est l'inventeur de la théorie dite des « modes ». Il disait que les « modes » sont :

- soit des jugements qui portent sur les qualités ou accidents concernant les essences et qui s'ajoutent à elles tout en en étant distinctes. Par exemple : quand nous formulons qu'un être animé est savant ou volontaire ;

De plus, dit-il, il faut que ceux-ci soient affirmés tantôt par l'Essence d'Allâh, directement (*ibtidâ'an*) ou par l'intermédiaire d'autres modes - il s'agit alors de qualités essentielles - tantôt par des significations ou principes intelligibles ontologiques (*ma'ânî mawjûda*) subsistant par l'Essence d'Allâh, il s'agit alors des qualités intelligibles (*ma'nawiyya*) ou principielles telles que savant, puissant.

Les qualités opératives, elles, ne sont pas considérées comme un mode permanent (*ḥâla thâbita*) de l'Essence d'Allâh, ni comme un principe intelligible (*ma'nâ*) subsistant par Elle, mais plutôt comme de purs effets procédant d'Allâh.

La signification fonctionnelle (*ma'nâ*) du créateur (*khâliq*) est que les créatures sont seulement existenciées à partir de Lui, par Sa Toute-Puissance. Qu'Allâh soit Pourvoyeur (*râziq*) signifie seulement que la subsistance procède de Lui pour parvenir au serviteur par le moyen de cette qualité.

Tel est l'examen approfondi que l'on peut faire sur les Qualités d'Essence, d'intelligibilité et d'opération.

- soit des qualités considérées comme des aspects différents de l'essence telles que les qualités divines.

Pour Abû Hâshim, le « mode » n'est ni une réalité existante, ni non existante car la notion d'existence est liée à celle de substance et d'accident, il est donc un simple rapport entre une essence et un accident ou un jugement entre deux notions compatibles ou non.

Plus tard, l'ash'arite Abû-l-Ma'ânî al-Juwaynî (voir note 2) professa une théorie des « modes ». Il disait que le « mode » est un attribut qui appartient à un existant et qui n'est qualifié ni par l'existence ni par la non-existence.

La différence de perspective dans la notion de « mode » dans le cas de chacun des deux théologiens est du même ordre que celle qui opposa mu'tazilites et ash'arites sur les problèmes de l'Essence divine et de Ses Qualités.

Abû Hâshim qualifia de « modes » les descriptions de Dieu selon le Coran sans que ces « modes » n'aient aucune réalité en Dieu même. Pour lui, ils ne sont ni existants en Dieu, ni non existants en Lui.

Juwaynî soutient que les « modes » sont des qualités mais qualifiées ni par l'existence, ni par la non-existence.

Voir à ce sujet : Albert N. Nader : *Le Système philosophique des Mu'tazila,* Beyrouth, 1956, pp. 211-216 et Michel Allard : *Le Problème des Attributs divins, op. cit., pp.* 382-396.

Les Qualités intelligibles (*çifât ma'nawiyya*), elles, ont déjà fait l'objet d'un exposé.

Les Qualités d'activité doivent faire aussi l'objet d'une analyse soutenue et d'un examen approfondi. On peut établir ce qui suit :

Si nous disons : telle chose est influente (*mu'aththir*) sur une autre, cette proposition peut être interprétée comme négative ou positive.

La première hypothèse est fausse car, en bonne logique, on constate que la proposition : « telle chose n'est pas influente sur une autre », est une pure négation et une privation totale. D'autre part, la proposition suivante : « telle chose est influente sur une autre » est le contraire de celle-ci : « telle chose n'est pas influente sur une autre ». Or, la suppression d'une négation est une affirmation.

On peut comprendre alors que l'influent est une réalité positive de trois manières :

- on dit que la chose est l'influent lui-même,

- ou bien l'effet même (*athar*),

- ou enfin qu'elle est une troisième réalité différente de ces deux autres (l'influent ou son effet). Or, les deux premières propositions sont fausses pour deux raisons principales :

1. Il nous est possible de comprendre l'Essence d'Allâh et celle des cieux et de la terre tout en doutant que l'Influent des cieux et de la terre soit Allâh ou une de Ses créatures ou toute autre réalité nécessaire par soi jusqu'au moment où la preuve évidente (*burhân*) conduit à la certitude que cet Influent ne peut être qu'Allâh. Or, ce qu'on connaît est différent de ce dont on doute.

2. Il n'est guère possible que l'Influent, en tant que Créateur, soit la réalité même de l'être créé lui-même pour trois raisons :

La première : La fonction créatrice (*khâliqiyya*) est la qualité propre au Créateur. Si l'on devait comprendre que cette fonction créatrice fut l'être créé lui-même, celui-ci devrait posséder la qualité de Créateur, ce qui est absurde.

La deuxième : Si l'on nous demandait : « pourquoi cet être créé a-t-il été existencié ? » nous répondrions qu'il l'a été parce que le Créateur l'a déterminé ! Si le Créateur ès qualités devait s'interpréter comme étant l'être créé lui-même, la conséquence entraînée par cette proposition reviendrait à nous faire dire : « Il a existencié cet être créé puisqu'Il a existencié cet être créé » et à conclure alors à l'existentiation de

la chose par elle-même et *ipso facto* la négation tant du Créateur que de la créature, ce qui est absurde.

La troisième : Ayant attribué la cause de l'être créé au Créateur qui le crée, il faut que le Créateur, en tant que tel, soit autre que l'être créé lui-même parce que la chose ne peut pas déterminer sa propre cause.

L'ensemble des preuves que nous venons de donner fait bien comprendre que l'Influent, en tant que Créateur, est une qualité réelle différente de l'Essence du Créateur et de celle de l'être créé lui-même. Il est donc certain que le Créateur ne peut être l'être créé lui-même.

En ce domaine (*maqâm*), les intelligences restent saisies[4] !

Certains êtres estiment que cet acte créateur (*khalq* ou création) a commencé à être (*muḥdath*), d'autres qu'il est primordial (*qadîm* ou éternel).

Parmi les premiers, certains précisent que cet acte créateur a commencé à être dans l'Essence d'Allâh, tels les Karrâmites.

D'autres sont d'avis qu'il commence à être dans l'Essence divine sans être dans un endroit (*maḥall*) tels les premiers Mu'tazilites.

A tous ceux-là, on peut objecter que si la création avait commencé à être, elle serait dans la nécessité d'un autre Créateur. On devrait alors énoncer que les dispositions de l'acte créateur qui en résulteraient seraient les mêmes que celles intervenant pour le premier, obligeant à un raisonnement en chaîne (*tasalsul*), ce qui est impossible.

Il reste donc que cet acte créateur est primordial. Mais, dès lors, cette conclusion soulève à son tour deux difficultés considérables.

La première : Si l'acte créateur (*khalq*) était primordial, l'être créé (*makhlûq*) le serait aussi, impliquant de la sorte la primordialité (*qidam*) de l'Univers (*'âlam*), ce qui est impossible. Nous pouvons dire que, « si l'acte créateur était primordial, l'être créé le serait également » puisqu'antérieurement à l'existence concrète (*wujûd*) de l'être créé il est confirmé que le Tout-Puissant est (fonctionnellement) postérieur à la création qu'Il détermine et qu'Il fait passer ultérieurement du non-être (*'adam*) à l'être (*wujûd*). Mais alors il doit en déterminer la création après cette (élaboration ontologique).

A l'instant de la venue à l'existence de l'être soumis à la Toute-Puissance (*maqdûr*), il est également admis qu'Allâh tout-puissant crée

[4]Pour tout ce passage difficile, voir introduction pages 36 et suivantes.

cet être et le fait passer du non-être à l'être. Il faut donc comprendre que l'acte créateur n'est déterminant qu'à l'instant où l'être créé se trouve exister. Or, si l'acte créateur était primordial, il en résulterait que l'être créé le serait aussi, ce qui est faux puisque la primordialité (*qidam*) est négation de toute antériorité existentielle (*awwaliyya*) alors que la nature de l'être créé (*makhlûqiyya*) nécessite d'affirmer cette antériorité existentielle (*awwaliyya*). Mais alors, il est impossible de concilier ces deux (propositions contradictoires).

La seconde : Si l'acte créateur était une qualité primordiale, sans commencement, ni fin, il se trouverait être une des concomitances nécessaires ou corollaires (*lawâzim*) de l'Essence. L'Essence serait alors nécessairement liée à la qualité (primordiale) de l'acte créateur et cette qualité de l'acte créateur entraînerait nécessairement l'existence de l'être créé. Or, une réalité corrélative d'une autre elle-même corrélative est aussi corrélative (*lâzim*). Il en résulterait que l'existence de l'être créé serait un des corollaires nécessaires de l'Essence d'Allâh sans qu'Il n'eût la possibilité du libre choix (*ikhtiyâr*). Allâh ne pourrait être un Agent libre (*fa'il mukhtâr*), bien plus, Il serait nécessité par l'Essence.

Tel est le point de vue des Philosophes qui ruine les fondements de l'Islam.

Ces considérations représentent l'ultime limite de l'investigation, d'une profondeur insondable, que l'on peut faire en la matière.

La réponse à ces deux difficultés est la suivante :

L'argument que la chose est influente sur une autre n'entraîne aucune existence hors du mental même si l'on comprend que la chose est différente de l'effet lui-même et de l'influent lui-même.

La preuve à ce sujet s'établit comme suit :

La conception que l'on se fait d'une chose corrélative d'une autre et qui y est nécessairement liée (*lâzim li shay' wa malzûm lahu*) ou d'une autre chose dont la qualité lui est inhérente (*ḥâlan fîhi*) ou qui constitue pour elle un lieu de manifestation (*maḥallan lahu*), cette conception donc est différente de la chose telle qu'elle est en soi. Elle vient s'y ajouter sans entraîner l'existence dans les essences concrètes (*a'yân*) car alors, on devrait conclure à un raisonnement sans fin (*tasalsul*).

En outre, cette disposition se trouve inhérente à la nature (*kawn*) des choses qui peuvent être changeantes (*mutaghâyira*), semblables

(*mutamâthila*), variées (*mukhtalifa*), contraires (*mutaḍâdda*), nécessaires (*wâjiba*), possibles (*mumkina*) ou impossibles (*mumtani'a*). Or, toutes ces expressions prennent des formes diverses dans l'esprit bien qu'elles puissent ne pas avoir d'existence dans les essences concrètes. Il en est de même en ce qui concerne cette question où rien de la sorte ne peut convenir. Nous avons traité, dans des ouvrages élaborés, d'autres problèmes doctrinaux difficiles en rapport avec ce que nous venons d'exposer. Par la grâce d'Allâh, nous espérons qu'Il nous accordera de les mener à bien.

Autre classification des Qualités :

Un théologien professe que les Qualités d'Allâh sont
- soit nécessaires (*wâjiba*),
- soit impossibles (*mumtani'a*),
- soit possibles (*jâ'iza*).

Les qualités nécessaires peuvent être essentielles (*dhâtiyya*) ou intelligibles (*ma'nawiyya*) selon ce que nous avons exposé au début du chapitre.

Les qualités impossibles sont par exemple les suivantes : Allâh est un corps (*jism*) ou une substance (*jawhar*). Pourtant, on a pu dire que les qualités d'Allâh sont des négations de ces descriptions. Or, la négation que l'on fait de celles-ci pour Allâh est nécessaire, non impossible.

Les qualités possibles sont par exemple : Allâh est visible (*mar'î*). On a pu dire qu'il fallait entendre par : Allâh est visible qu'Il soit tel au point qu'il soit possible de Le voir. Alors cette possibilité (*çiḥḥa*) est une qualité nécessaire de l'Essence d'Allâh. Si cependant, on veut dire que Son être (*kawn*) est visible (en soi), le visible n'est pas une de Ses Qualités tout comme le connaissable (*ma'lûm*) n'est pas davantage une de Ses Qualités car, alors, la contingence (*ḥudûth*) propre aux réalités adventices (*ḥawâdith*) devrait être impliquée dans l'Essence d'Allâh, ce qui est absurde[5].

---

[5]Il doit s'agir de Juwaynî qui professa ce point doctrinal. Voir *Al-Irshâd ilâ qawâti', al-adilla fi uçûl al-i'tiqâd,* traduit par J.D. Luciani. Voir p. 186 de l'édition arabe du Caire, 1950.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE SIXIÈME

Dans ce long chapitre, Râzî aborde un des aspects capitaux de l'attitude adorative du croyant en rapport avec les noms divins. En effet, le *dhikr* est l'une des prescriptions que Dieu fait à Ses serviteurs. L'auteur mettra d'abord en relation le *dhikr* avec les Noms divins mais, très vite, il dépassera ce thème pour arriver à une considération générale de la notion de *dhikr* telle qu'elle est envisagée dans les recueils de piété et de taçawwuf.

L'auteur ne définit pas le terme *dhikr* mais les citations qu'il fait du Coran et des *ḥadîths* permettent d'en entrevoir les principaux aspects.

La racine du mot *Dhikr : DH.K.R.* a de nombreuses acceptions :

- d'abord à la forme simple, *Dhakara :*

- Se souvenir, faire mention, raconter, louanger ;

- ensuite à la deuxième forme verbale, *Dhakkara*

- Faire souvenir, rappeler,
- Faire du genre masculin, munir d'acier acéré, enfanter des mâles

Le nom verbal *Dhikr* signifie alors :

- Réminiscence, souvenir, rappel, invocation, renommée, récit, éloge, lecture du Coran.

Le nom *Dhakar* signifie :

- mâle, acier, fer, très dur.

Nous avons préféré ne pas traduire le terme *dhikr* dans notre traduction le plus souvent possible pour permettre de laisser entrevoir tous les sens contenus dans la racine.

Râzî n'aborde jamais l'aspect technique du *dhikr*. Les lecteurs intéressés par cette question peuvent consulter divers ouvrages tels ceux-ci : Çadr ad-Dîn al-Qûnawî, *Traité sur l'Orientation parfaite* traduit par Michel Vâlsan, in *Etudes Traditionnelles* n° 398 de novembre et décembre 1966. Notre traduction d'Ibn 'Aṭâ' Allâh : *Traité sur le nom Allâh,* Paris, 1981.

CHAPITRE SIXIÉME

PREUVES DE L'EXCELLENCE DU DHIKR D'ALLÂH PAR SES NOMS ET SES QUALITÉS

Les preuves de l'excellence du dhikr des Noms et des Qualités d'Allâh se trouvent dans le Coran, les nouvelles prophétiques et les arguments rationnels.

I - PREUVES TIREES DU CORAN

De nombreux versets coraniques pourraient être cités à l'appui de ce mérite, tel celui-ci : ***A Allâh les Noms parfaits. Invoquez-Le par eux*** (*Coran* VII, 180).

Sache qu'Allâh a qualifié Ses Noms de parfaits dans quatre versets :

- Le premier que nous venons de citer : ***A Allâh les Noms parfaits. Invoquez-Le par eux. Eloigne-toi de ceux qui s'écartent en diffamant Ses Noms. Ils seront rétribués pour ce qu'ils ont fait*** (*Coran* VII, 180).

- Le deuxième se trouve à la fin de la sourate du Voyage nocturne : ***Dis ! Invoquez Allâh ou invoquez le Tout-Miséricordieux. Quoi que vous invoquiez, c'est bien à Lui que sont les Noms parfaits*** (*Coran* XVII, 110).

- Le troisième dans la sourate Tâhâ ***: Allâh ; nul dieu adoré sinon Lui. A Lui les Noms parfaits*** (*Coran* XX, 8).

- Le quatrième dans la sourate du Rassemblement : ***Lui Allâh, le Créateur, le Producteur, le Formateur. A Lui les Noms parfaits*** (*Coran* LIX, 24).

Sache que le mot « *ḥusnâ* » est le féminin de « *aḥsan* », plus beau, excellent, parfait, comme « *kubrâ* » *et* « *çughra* » sont les féminins de « *akbar* » *et* « *açghar* », respectivement : plus grand et plus petit.

Les Noms sont qualifiés d'excellents ou de parfaits pour plusieurs raisons :

1. Ils se réfèrent à des significations intelligibles excellentes car les qualités les plus parfaites, majestueuses et sublimes sont celles d'Allâh.

2. Il faut entendre par Noms (dans ces versets) les qualifications (*awçaf*) parfaites telles que : l'Unité (*waḥdâniyya*), la Majesté (*jalâl*), la Puissance inaccessible (*'izza*), l'Excellence ou Perfection (*iḥsân*) et la négation de toute resssemblance créaturelle.

Dans le verset cité plus haut : ***Eloigne-toi de ceux qui s'écartent en diffamant Ses Noms,*** sache-le, le terme *ilḥâd*, dans la langue, signifie : dévier (*zaygh*), avoir du penchant (*mayl*) et s'éloigner (*dhahâb*) des comportements droits (*çawâb*). C'est pour ces raisons étymologiques que celui qui s'écarte en diffamant est nommé (*mulḥid*) puisqu'il dévie de la voie du Vrai. De là vient l'expression *al-laḥd fî al-qabr :* creuser un tombeau.

Ceci compris, nous te dirons : l'expression « ***s'écarter en diffamant les Noms d'Allâh*** » comporte plusieurs significations.

1. Donner des qualificatifs qui ne conviennent pas. Par exemple : les Chrétiens qui affirment que Dieu est une Substance (*jawhar*) ou le Père du Messie, les Karrâmites qu'Il est un Corps ; ou bien nier ce qui doit être affirmé comme le font les Mu'tazilites qui nient qu'Allâh ait Science (*'ilm*), Puissance (*qudra*) et Vie (*ḥayâ*) bien qu'Il affirme Lui-même posséder la Science dans les versets suivants : ***Il l'a fait descendre avec Sa Science*** (*Coran* IV, 166) : ***Nul être femelle ne met bas que par Sa Science*** (*Coran* XXXV, 11) : ***En vérité, auprès d'Allâh est la Science de l'Heure*** (*Coran* XXXI, 34) : ***Ils ne comprennent rien de Sa Science*** (*Coran* II, 255).

2. S'écarter en diffamant les Noms d'Allâh est du même ordre que dénommer les idoles divinités (*âliha*) et faire dériver leurs noms de ceux des Noms divins tels que : *al-lât* de Allâh, *al-'izza* de *al-'azîz*, le Très-Inaccessible.

Certains versets témoignent de l'excellence du *dhikr* : ***Faites Mon Dhikr, Je ferai votre dhikr. Soyez reconnaissants envers Moi et ne soyez pas infidèles*** (*Coran* II, 152)[1].

---

[1]Ce verset pourrait également se traduire de la façon suivante : « *Souvenez-vous de Moi, je Me souviendrai de vous...* »

Nous avons voulu garder le plus souvent possible, en fonction du contexte, les valeurs étymologiques de la racine *DHA.KA.RA.* et lui laisser ainsi ses significations technique, psychologique et rituelle sans perdre de vue que le *dhikr* reste une caractéristique divine, véritable attribut de l'Essence (*nafs ilâhiyya*).

Par ce verset, Allâh nous impose deux injonctions (*amrayn*) l'invocation (*dhikr*) et la reconnaissance (*shukr*). Il a mentionné l'invocation avant la reconnaissace car la première consiste à s'occuper d'Allâh et la seconde de Ses bienfaits (*ni'ma*).

Sache que le *dhikr* est de trois sortes : le *dhikr* de la langue (*lisân*), du coeur (*qalb*) et des membres (*jawâriḥ*).

1. Le *dhikr* avec la langue comporte des expressions proclamant la louange (*taḥmîd*) et la glorification (*tasbîḥ*).

2. Le *dhikr* du coeur est de trois espèces :

- *La première :* l'homme médite sur les signes témoignant de l'Essence et des Qualités.

- *La deuxième :* Il médite sur la portée de son assujettissement à l'Ordre (*amr*) et à la Défense (*mahy*), à la Promesse (*wa'd*) et à la Menace (*wa'îd*). Il s'évertue à considérer le Principe (*ḥukm*) et les Secrets (*asrâr*) qui régissent toutes ces dispositions divines de sorte qu'il lui sera facile de s'appliquer aux œuvres d'obéissance (*ṭâ'ât*) et de renoncer aux choses défendues.

- *La troisième :* Il médite sur les secrets des réalités qu'Allâh a créées de sorte que chaque atome lui apparaît comme le miroir fourbi réfléchissant le Monde du Mystère (*'âlam al-ghayb*). Quand le serviteur regarde dans ce miroir avec l'œil de son intelligence, les rayons de sa vue spirituelle convergent à partir de lui jusqu'au Monde de la Majesté (*'âlam al-jalâl*), station sans fin et océan sans rivage !

3. Le *dhikr* d'Allâh par les membres implique leur submersion dans les œuvres d'obéissance et leur exemption de toutes choses illicites. Ainsi interprété, Allâh a appelé la prière - cet acte rituel de grâce d'union - *dhikr*. N'a-t-Il pas dit : ***Ô vous qui croyez ! quand on appelle à la Prière du jour de vendredi, empressez-vous vers le dhikr d'Allâh, Faites abondamment le dhikr d'Allâh ! Peut-être serez-vous prospères*** (*Coran* LXII, 9).

Quand tu auras bien compris ce que nous venons d'exposer, tu sauras que la Parole divine : « ***Faites Mon Dhikr, Je fais votre dhikr*** » implique l'Ordre de faire tous les actes d'obéissance. La dernière partie de ce verset : « ***Je fais votre dhikr*** » comporte nécessairement l'obtention de tous les charismes (*karamât*) et bienfaits (*khayrât*). Le premier d'entre eux est la récompense (*thawâb*), confin de toute recherche des Maîtres de la Loi révélée (*sharî'a*). Un autre est la « magnification »

(*ta'zhîm*), confin de toute recherche des Maîtres de la Voie (*ṭarîqa*) ; encore un autre est la satisfaction (*riḍwân*), confin de toute recherche des Maîtres de la Réalité essentielle (*ḥaqîqa*).

La fin de la sourate « La Génisse » (*al-baqara*) : ***Sois indulgent envers nous, pardonne-nous et fais-nous miséricorde*** (*Coran* II, 286) fait allusion à ces degrés, de même que la sourate « l'Echéante » (*al-wâqi'a*) : ***Repos, souffle frais parfumé et jardin paradisiaque de Béatitude*** (**fa rawḥan wa rayḥanun wa jannatun na'îmin**) (*Coran* LVI, 89).

Sache que les hommes donnent de nombreuses interprétations à ce verset (telles les suivantes) :

1. Souvenez-vous de Moi par le bienfait, Je me souviendrai de vous par la Miséricorde.

2. Souvenez-vous de Moi par la supplique (*du'â*), Je me souviendrai de vous en vous accordant faveurs et grâces, interprétation se référant au verset : ***Demandez-Moi, Je vous exaucerai*** (*Coran* XL, 60).

3. Souvenez-vous de Moi dans ce bas-monde, Je me souviendrai de vous dans la Demeure ultime.

4. Souvenez-vous de Moi dans les lieux retirés, Je me souviendrai de vous dans les lieux spacieux.

5. Souvenez-vous de Moi dans l'aisance, Je me souviendrai de vous au temps de l'Espérance.

6. Souvenez-vous de Moi en M'obéissant, Je me souviendrai de vous en vous accordant la Connaissance.

7. Souvenez-vous de Moi par la véracité ou loyauté (*çidq*) et la sincérité adorative (*ikhlâç*), Je me souviendrai de vous en vous délivrant (*khalâç*) et en vous conférant le surcroît d'élection (*ikhtiçâç*).

8. Invoquez-Moi par la Seigneurie telle que l'exige la sourate *al-Fâtiḥa* (la première du Coran, *Celle qui ouvre*), Je me souviendrai de vous par la Miséricorde et la Connaissance conférées par le sceau de la lecture coranique (*khâtima*).

9. Souvenez-vous de Moi par la crainte (*khawf*) et l'espoir (*rajâ'*), Je me souviendrai de vous en vous donnant la Sécurité (*amn*) et le Don (*'aṭâ'*).

10. Souvenez-vous de Moi avec loyauté (*çidq*), Je me souviendrai de vous en vous assistant (*rifq*).

11. Souvenez-vous de Moi par le repentir (*tawba*), Je me souviendrai de vous en vous purifiant du péché (*hawba*).

12. Souvenez-vous de Moi par la résipiscence (*inâba*), Je me souviendrai de vous en vous exauçant (*ijâba*).

13. Souvenez-vous de Moi par le remords (*nadâma*) et remerciez-Moi par l'intégrité ou la soumission (*salâma*), Je me souviendrai de vous par le don généreux (*karâma*), le Jour de la Résurrection, Je vous ferai habiter la Demeure du séjour (paradisiaque).

14. Souvenez-vous de Moi dans le combat spirituel (*mujâhada*), Je me souviendrai de vous en vous accordant la Guidance (*hidâya*) selon cette Parole : ***Ceux qui ont combattu pour Nous, Nous les dirigeons dans Nos voies*** (*Coran* XXIX, 69).

15. Invoquez-Moi par la reconnaissance (*skukr*), Je me souviendrai de vous en vous procurant l'accroissement (*ziyâda*) selon ce verset : ***Si vous êtes reconnaissants, Je vous accorderai sûrement un surcroît*** (*Coran* XIV, 7).

16. Souvenez-vous de Moi par la constance (*çabr*), Je me souviendrai de vous en M'acquittant de la rétribution (*ajr*) selon ce verset : ***Les constants recevront leur rétribution sans reddition de compte*** (*Coran* XXXIX, 10).

17. Souvenez-vous de Moi par la rémission (*tawakkul*), Je me souviendrai de vous en vous donnant la suffisance (*kifâya*) selon ce verset : ***Celui qui s'en remet à Allâh, Il lui suffit*** (*Coran* LXV, 3).

18. Souvenez-vous de Moi par l'excellence ou la recherche de la perfection (*iḥsan*), Je me souviendrai de vous en vous faisant Miséricorde (*raḥma*) selon ce verset : ***En vérité, la Miséricorde d'Allâh est proche de ceux qui recherchent la perfection*** (*Coran* VII, 56).

19. Souvenez-vous de Moi en demandant pardon (*istighfâr*), Je me souviendrai de vous en vous pardonnant (*maghfira*), selon ce verset : ***Ensuite il demande pardon à Allâh et trouve Allâh Très-Pardonnant et Très-Miséricordieux*** (*Coran* IV, 110).

20. Souvenez-vous de Moi en Me connaissant (*ma'rifa*), Je me souviendrai de vous en vous pardonnant.

21. Souvenez-vous de Moi en vous soumettant humblement (*tadhallul*), Je me souviendrai de vous par Mes largesses (*ṭawallul*).

22. Souvenez-vous de Moi dans le contentement (*sarrâ'*), Je me souviendrai de vous dans l'adversité (*ḍarrâ'*).

23. Souvenez-vous de Moi dans l'obéissance, Je me souviendrai de vous au moment de l'arrivée de l'Heure (*sâ'a*).

Sache-le ! Lorsqu'Allâh ordonne de pratiquer le *dhikr*, par ces versets, Il en explicite les modalités dans d'autres :

1. Dans certains de ceux-ci, Allâh précise de faire le *dhikr* abondamment : ***Ceux et celles qui font le dhikr d'Allâh abondamment, Allâh leur a promis un pardon et une récompense immense*** (*Coran* XXXIII, 35).

Les œuvres de bien sont scellées par le *dhikr* : ***Ô les Fidèles ! Faites le dhikr d'Allâh d'un dhikr abondant*** (*Coran* XXXIII, 41).

'Abd-Allâh Ibn Bashar al-Mâzanî rapporte ceci : Un bédouin vint trouver le Prophète - qu'Allâh lui accorde la grâce et la paix - et lui demanda : « *Quel est l'homme le plus méritant ?* » Le Prophète répondit : « *Bienheureux celui dont la vie est longue et les œuvres excellentes !* » l'arabe reprit : « *Ô Envoyé d'Allâh. Quelle est l'oeuvre la plus méritoire ?* » « *- C'est, dit le Prophète, que tu te sépares de ce bas-monde alors que ta langue est humide du* dhikr *d'Allâh*[2]. »

2. Allâh précise d'autres modalités dans les versets suivants :

Ceux qui font le dhikr d'Allâh, dressés, assis ou couchés sur le côté (*Coran* III, 191), c'est-à-dire : nuit et jour, sur terre et sur mer, en voyage, dans son pays, riche ou pauvre, en bonne santé ou malade, de telle sorte que le fils d'Adam ne dispose pas d'une quatrième condition pour invoquer (Dieu).

Allâh dit encore : ***Faites le dkikr d'Allâh, dressés, assis ou couchés sur le côté*** (*Coran* IV, 103).

Un homme de réalisation spirituelle a dit : « En vérité, Allâh n'impose d'obligation à aucun de Ses serviteurs sans lui assigner une limite précise (*ḥadd*) qu'il ne saurait dépasser. Il accepte l'excuse de ceux qu'Il oblige ainsi en toutes dispositions légales à l'exception du *dhikr* pour lequel Il n'a prescrit aucune limite déterminée vers laquelle ils ne puissent tendre. Il n'excuse personne de renoncer à Son *dhikr*, sauf celui dont la raison est subjuguée. »

3. Allâh a dit : ***Invoquez Allâh comme vous invoquez vos pères ou même d'une invocation plus intense*** (*Coran* II, 200).

---

[2]La fin de ce ḥadîth montre bien que le *dhikr*, dans ce cas précis, concerne aussi bien le souvenir de Dieu que l'invocation par Son ou Ses Noms.

Les Docteurs de la Loi donnent plusieurs interprétations à ce verset :

a) C'est comme si Allâh disait : Je connais votre insuffisance (*taqçîr*), celle de ne pouvoir Me mentionner comme vous le faites pour vos enfants ; aussi mentionnez-Moi comme vous mentionnez vos pères.

b) L'homme mentionne son père avec respect (*ta'zhîm*) et son enfant avec compassion (*shafaqa*). Or, c'est le respect qui sied au rang d'Allâh, non la compassion.

c) Toi, tu procèdes d'un père pour l'être extérieur et de Ma Puissance pour la Réalité essentielle (*ḥaqîqa*). Tu M'aimes comme tu aimes ton père et Moi, Je t'aime comme tu aimes ton enfant bien que Je sois exempt de compagne et d'enfant.

d) Invoquez Allâh comme vous mentionnez vos pères, c'est-à-dire par l'Unité (divine) (*waḥdâniyya*), car le fils, s'il devait être mentionné sans ses deux parents, serait orgueilleux et révolté. N'établis donc pas des dieux nombreux pour toi-même et abstiens-toi de ce qu'affirment les polythéistes.

e) Tu mentionnes ton père en le sollicitant dans les événements importants (*muhimmât*) qui te préoccupent, invoque-Moi comme le jeune enfant mentionne son père lorsque les événements préoccupants s'emparent de lui.

f) Ibn 'Abbâs a dit : « Lorsqu'on mentionne ton père en mal, tu te mets en colère. De même quand Allâh est mentionné en mal, il faut que la colère te prenne. »

g) La première personne que le jeune garçon mentionne dans sa parole est son père. De même, il faut que le *dhikr* d'Allâh soit dans ta toute première parole.

h) Tu es toujours prompt à mentionner les mérites (*manâqib*) de ton père. De même convient-il que ta langue soit humide de glorifier et de louanger Allâh.

4. Dans d'autres versets, Allâh mentionne la Sagesse impliquée dans le *dhikr*, sagesse en laquelle on peut distinguer deux aspects :

A) Le premier aspect se trouve dans ce verset : ***N'est-ce pas par le dhikr d'Allâh que les cœurs s'apaisent*** (*Coran* XIII, 28), Parole que l'on peut interpréter de deux manières :

a) Tout autre que le Vrai est possible en soi (*mumkin li dhâtihi*). Or l'être possible en soi a besoin d'un autre et trouve sa limite en lui-même et surtout par rapport aux autres. Tant que tu considères l'autre possible en tant que tel, tu t'interdis irrémédiablement de dépasser cette limite tienne. L'Etre nécessaire par soi, Lui, est exempt de besoin et ne peut se transférer (*intiqâl*) dans un autre. Les demandes disparaissent lorsque Sa Faveur se manifeste et les besoins cessent lorsqu'on s'attache à Lui. C'est pour cette raison qu'Allâh a dit : ***N'est-ce pas par le dhikr d'Allâh que les cœurs s'apaisent.***

b) Les besoins du serviteur sont, sous tous aspects, illimités mais limitées sont les réalités créées. Or, ce qui est limité ne peut jamais entrer en relation avec ce qui n'a pas de limites. Il en résulte que les besoins du serviteur ne peuvent cesser par la réunion de toutes les choses créées. Bien plus, la réalisation des besoins du serviteur - qui sont nécessairement illimités sous le rapport de la Générosité et de la Puissance divines, toutes deux sans fin - n'appartient qu'au Vrai. Pour cette raison, Allâh dit : ***N'est-ce pas par le dhikr d'Allâh que les cœurs s'apaisent.***

B) Le second aspect de sagesse se trouve dans ce verset : ***Ceux qui se protègent par la crainte pieuse, quand certains démons les touchent, se remémorent Dieu et deviennent alors perspicaces*** (*Coran* VII, 201).

Le *dhikr* est efficace pour faire disparaître les ténèbres de l'injustice humaine. En effet, tout hormis le Vrai est possible en soi et ce qui est tel, laissé à soi-même, demeure dans la privation (*'adam*), source des ténèbres. Or, tout autre qu'Allâh est enténébré par nature alors que le Vrai est l'Être nécessaire par soi (*wâjib al-wujûd li dhâtihi*) dont le rang excellent est aussi la source des lumières. Etre préoccupé de l'excellence de la sainteté et de la majesté, confère l'obtention des lumières du Monde de la Seigneurie (*'âlam al rubûbiyya*) jusque dans l'intérieur du cœur en sorte que les ténèbres humaines se dissipent du cœur et de l'esprit.

Sache-le ! De même qu'Allâh présente les avantages du *dhikr*, de même expose-t-il la corruption engendrée par l'opposition au *dhikr*. On peut distinguer quatre aspects :

1. Le premier aspect est contenu dans les versets suivants

Celui qui s'opposera à Mon dhikr aura une vie sans épanouissement et Nous le rassemblerons, aveugle, au Jour de la Résurrection.

Il dira alors : « Mon Seigneur, pourquoi m'as-Tu rassemblé aveugle alors que j'étais voyant auparavant ? ». Allâh répondra : « De même que Nos signes te sont parvenus et que tu les as oubliés, de même en ce Jour on t'oubliera » (*Coran* XX, 124 à 126).

Ces trois versets vérifient que le *Dhikr* d'Allâh est au cœur ce que la lumière de l'œil qui voit est à la pupille saine.

2. Le deuxième aspect est contenu dans ce verset : ***A quiconque se détourne du dhikr du Tout-Miséricordieux, Nous destinons par affinité un démon qui lui est conjoint*** (*Coran* XLIII, 36).

En réalité, la concupiscence (*shahwa*), l'irrascibilité (*ghaḍab*), l'estimation (*wahm*) et l'imagination (*khayâl*) incitent toutes l'homme à se préoccuper des réalités corporelles et cette disposition est à l'opposé de celle qui pousse au service d'Allâh. En réalité, plus l'on s'approche de l'un des deux opposés et plus l'on s'éloigne de l'autre. Aussi, ces facultés orientant l'homme vers les activités corporelles ou vers ce qui en rapproche, éloignent des réalités spirituelles. Cette notion d'éloignement est impliquée dans le verset précité : ***A quiconque se détourne du dhikr du Tout-Miséricordieux, Nous destinons par affinité un démon conjoint.***

3. Le troisième aspect : ***Quiconque se détourne du dhikr de Son Seigneur sera amené par Lui*** **(ou** ***par le dhikr de Son Seigneur*****)** ***vers un châtiment ascensionnel*** (*Coran* LXXII, 17).

4. Le quatrième aspect est impliqué dans ce verset : ***Ô vous qui croyez ! que vos biens et vos enfants ne vous distraient pas du dhikr d'Allâh. Ceux qui agissent ainsi seront les perdants*** (*Coran* LXIII, 9).

Certains versets expriment l'excellence du *dhikr*. Allâh, lorsqu'Il veut montrer l'élévation du rang des Anges en rapport avec la station de la servitude adorative (*'ubûdiyya*) fait l'éloge de leur invocation. Ainsi dit-Il : ***Si ceux-là se reconnaissent grands*** (ou s'enorgueillissent), ***ceux qui sont chez leur Seigneur Le glorifient en transcendance nuit et jour sans se lasser*** (*Coran* XLII, 38) : ***Ils ne se reconnaissent pas trop grands pour L'adorer ni trop fatigués. Ils (Le) glorifient en transcendance nuit et jour sans se relâcher*** (*Coran* XXI, 19 et 20) : ***Ils ne se reconnaissent pas trop grands pour L'adorer ni trop fatigués, ils se prosternent à cause de Lui*** (*Coran* VII, 206) : ***Tu verras les Anges faire une enceinte autour du Trône, glorifiant en transcendance par la louange de leur Seigneur*** (*Coran* XXXIX,

75) : ***Les Anges Lui sont fidèles et demandent pardon pour ceux qui sont fidèles*** (*Coran* XL, 7).

Telle est la disposition convenant aux Anges. Quant à celle qui revient aux hommes, Allâh en dit : ***Dans des demeures qu'Allâh a permis d'élever, dans lesquelles Son Nom est invoqué et dans lesquelles Le glorifient en transcendance à l'aube et au crépuscule, des hommes que nul commerce, ni contrat d'échange ne distraient*** (*Coran* XXIV, 36 et 37).

Allâh s'adresse au Prophète Muḥammad, dans le Coran, en disant : ***Glorifie le Nom de ton Seigneur le plus sublime*** (*Coran* LXXXVII, 1). ***Glorifie par la louange de ton Seigneur soir et matin*** (*Coran* XL, 55).

Tous les modes possibles de glorification et les profits qui y sont attachés sont mentionnés dans les secrets de la Révélation.

II - PREUVES TIRÉES DE LA TRADITION PROPHÉTIQUE

1. Abû Hurayra rapporte cette nouvelle de l'Envoyé d'Allâh : Allâh a dit : « *Je suis dans la pensée que le serviteur a de Moi et Moi Je suis avec lui. S'il Me mentionne (ou s'il fait Mon dhikr) en son âme (nafsihi), Je le mentionne (ou Je fais son dhikr) en Mon âme (nafsî). S'il Me mentionne dans une assemblée, Je le mentionne dans une Assemblée meilleure que la sienne. S'il s'approche de Moi d'un empan, Je M'approche de lui d'une coudée. S'il s'approche de Moi d'une coudée, Je M'approche de lui d'une brasse. S'il vient à Moi en marchant, Je viens à lui en M'empressant*[3] ».

2. L'Envoyé d'Allâh a dit : « *Lorsque le serviteur fait le dhikr de son Seigneur, Allâh le lui inscrit dans son feuillet et le présente aux Anges le jour de jeudi. Allâh leur fait voir le dhikr que le serviteur a fait de Lui en son cœur. Les Anges diront alors : « Notre Seigneur ! nous avons compté chaque acte de ce serviteur mais celui-ci nous ne le connaissons pas. » Allâh leur répondra : « Si Mon serviteur fait Mon Dhikr dans son cœur, je le lui conserve dans son feuillet. C'est à cela que s'applique cette Parole divine :* ***En vérité, Nous enregistrions ce que vous faisiez*** (*Coran* XLV, 29). »

[3]Voir introduction du chapitre 6.

3. L'Envoyé d'Allâh a dit : « *Le* dhikr *d'Allâh (*dhikr Allâh*) est science de la Foi, sauvegarde contre Satan, exemption de l'hypocrisie, préservation du feu infernal.* »

4. L'Envoyé d'Allâh a dit : « *Nul serviteur ne se trouve s'endormir couché sur le côté en faisant le* dhikr *d'Allâh sans qu'on l'inscrive comme invocateur jusqu'à son réveil.* »

5. On rapporte d''Omar que l'Envoyé d'Allâh a dit : « *Ô mon Seigneur ! je désire ardemment connaître celui de Tes serviteurs que Tu aimes afin que je l'aime !* » *Allâh répondit : « Lorsque tu vois Mon serviteur multiplier Mon dhikr, alors Je l'aime et lorsque tu vois Mon serviteur ne pas s'occuper de Mon* dhikr, *alors Je le déteste.* »

6. Abû Hurayra rapporte cette parole du Prophète : « *Ceux qui chantent comme des oiseaux (*al-mughridûn*) ont la précellence.* » *On lui demanda : « Et qui sont ceux-là ? » Il répondit : « Ceux qui ont acquis la célébrité par le dhikr d'Allâh. Le dhikr les a déchargés de leur pesanteur en sorte qu'ils viendront allégés le Jour de la Résurrection.* »

7. Abû ad-Dardâ rapporte cette nouvelle du Prophète : « *Ne vous informerai-je pas de la meilleure de vos actions, celle-là qui est la plus pure, qui apporte le plus de satisfaction à votre Seigneur et Maître, celle qui vous accorde le plus haut degré !* » Les compagnons répondirent : « *Si, mais quelle est-elle ? Ô Prophète de Dieu* » Il reprit : « *Le* dhikr *d'Allâh* ».

8. L'Envoyé d'Allâh a dit : « *Celui qui ne peut pas endurer la veille de nuit, distribuer son bien ou combattre ses ennemis, qu'il multiplie le dhikr d'Allâh.* »

9. On rapporte cette parole de Moïse : « *Ô Seigneur ! Comment pourrais-je reconnaître celui que Tu aimes de celui que Tu détestes ?* » Allâh répondit : « *Ô Moïse ! Lorsque J'aime un serviteur, Je le distingue par deux signes.* » « *Ô Seigneur ! et quels sont-ils ?* » - « *Je lui inspire Mon* dhikr *afin que Je fasse son* dhikr *dans le royaume céleste et Je le protège des choses que J'ai rendu illicites afin que Je ne permette pas la descente de Mon châtiment et de Mon courroux sur lui.* »

10. 'Abd-Allâh b. Bachar al-Mâzanî rapporte : « *Un bédouin vint trouver le Prophète et lui demanda : « Quel est l'homme le meilleur ? » Il répondit : « Bienheureux celui dont la vie est longue et*

l'oeuvre bonne. » « Ô Envoyé d'Allâh ! quelle est l'action la plus méritoire ? » - « C'est, reprit-il, de te séparer de ce bas-monde alors que ta langue est humide du dhikr *d'Allâh. » »*

III - AUTRES PREUVES DE L'EXCELLENCE DU *DHIKR*

1. Ka'b a dit : « Nous trouvons qu'Allâh a dit à Ses Prophètes dans les livres qu'Il leur a révélés : - *Celui que Mon* dhikr *préoccupe au point de ne pas Me demander, Je lui accorde plus excellent que ce que J'accorde aux demandeurs.*

J'ajouterai que la preuve rationnelle vérifie et explicite le sens de cette nouvelle pour les deux raisons suivantes :

A) Celui qui se préoccupe du *dhikr* d'Allâh est submergé dans Sa connaissance et se détourne de tout autre que Lui. Par contre, celui qui est préoccupé par la demande est submergé dans l'amour de ce qui est autre qu'Allâh et de ce qui détourne de Lui. Or, il y a, sans aucun doute possible, aucune commune mesure entre la préoccupation d'Allâh et celle d'un autre que Lui.

B) L'ami intime, Abraham était dans deux dispositions, une initiale, une autre finale.

Dans la première, lorsqu'il voulait demander quelque chose, il commençait au début même par la louange. C'est ainsi que dans le Coran, Allâh lui fait dire : ***Celui (le Seigneur) qui m'a créé et me guide, Celui qui me nourrit et m'abreuve. Lorsque je suis malade, Il me guérit. C'est Lui qui me fait vivre et qui ensuite me fait mourir*** (*Coran* XXVI, 78 à 81). Ces quatre versets sont une louange à Allâh. C'est après qu'il joint la demande à l'éloge lorsqu'il continue : ***C'est Lui dont je désire le pardon de mes fautes le Jour de la Résurrection*** (*Coran* XXVI, 82). Enfin il conclut par une simple demande en disant : ***Accorde-moi le pouvoir de décision*** (ḥukm) ***et fais que je rejoigne les êtres intègres*** (*Coran* XXVI, 83).

Abraham s'étant ainsi comporté et le Prophète Muḥammad ayant reçu l'Ordre de le suivre selon cette Parole : ***Suis la Tradition*** (milla) ***d'Abraham en parfaite orientation spontanée*** (ḥanîf) (*Coran* XVI, 123), il était normal qu'Allâh fit descendre dans la première sourate du Coran (*al-Fâtiḥa*) des paroles respectant cette disposition graduelle (dans la demande). La raison en est que cette sourate est le moyen d'ascension des serviteurs voués au culte divin (*mi'raj al-*

muta'abbidîn). En effet, Allâh dit : ***La louange (est) à Allâh, le Seigneur des êtres de l'Univers, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséncordieux, Souverain du Jour de la Rétribution*** (*Coran* I, 2 à 4). Il s'agit dans ces trois versets de louange pure. Ensuite, Allâh précise : ***C'est Toi que nous servons et c'est à Toi que nous demandons assistance*** (*Coran* I, 5), cette Parole contenant tout à la fois éloge et demande. Enfin, Allâh poursuit : ***Conduis-nous dans la Voie droite*** (ou ***qui exige la rectitude), la Voie de ceux que Tu as comblés de bienfaits, qui n'ont pas encouru le courroux et qui ne s'égarent point*** (*Coran* I, 6 et 7), ces deux versets impliquant une pure demande.

Telle est l'allusion, dans ces versets, à la première disposition d'Abraham en rapport avec la demande. Or, sache-le, son comportement final consiste à se contenter du *dhikr* et à renoncer à la demande sauf en mode symbolique (*ramz*). Abraham, lançant les pierres en direction du feu, dit : « Dans ma demande, il me suffit qu'Il connaisse mon état (*ḥasbî min su'alî 'ilmuhu biḥâlihi*). Tel était l'état extrême qui régissait l'ami intime, Abraham. Celui du Bien-aimé Muḥammad - sur lui la grâce et la paix - commençait là où finissait l'état d'Abraham, à preuve ce ḥadîth : « *Je me réfugie en ton amnistie (*'afw*) contre Ton courroux. je me réfugie en Ta satisfaction contre Ton emportement (*sakhat*) et je cherche refuge par Toi contre Toi (*a'ûdhu bika minka*). je ne peux compter les louanges à Ton égard. Tu es tel que Tu T'es louangé Toi-même*[4]. »

Les différentes parties de ce ḥadîth peuvent recevoir plusieurs interprétations :

a) Les trois premières propositions sont des louanges impliquant demande. Or, l'homme en disposition de demander est préoccupé de lui-même - c'est alors qu'il prend la résolution de renoncer à se considérer et dit : « *je ne peux compter les louanges à Ton égard.* » Une fois éteint à tout autre qu'Allâh, il prend sa permanence en Allâh et dit : « *Tu es tel que Tu T'es louangé Toi-même.* »

b) On a rapporté que le Prophète avait prononcé les paroles suivantes la nuit de l'Ascension (*laylat al-mi'râj*) alors qu'il se trouvait entre le Paradis et l'Enfer : « *Je ne me tourne pas vers le Paradis car s'il*

---

[4] Pour ce passage, voir notre introduction : *l'Arbre du Monde* d'Ibn 'Arabî, Paris 1982, p. 92 et ss. et 171 et ss.

avait été de profit en lui-même, Adam n'aurait pu glisser hors de lui et je ne me tourne pas (davantage) vers le Feu car s'il devait brûler de lui-même, il ne serait devenu ni froid, ni objet de salut devant Abraham (cf. *Coran* XXI, 69). *Mais, je renonce à Ton Paradis et je m'attache à Ton amnistie ; je renonce au Feu et je crains Ton châtiment :*

« Ce n'est pas un feu brûlant, c'est Ta colère

« Ce n'est pas un paradis caressant, c'est Ta satisfaction

« Si, pour (Ta) satisfaction, Tu (nous) jettes dans le feu, il deviendra comme un jardin

« Et si de colère Tu (nous) jettes dans le paradis, il deviendra comme une prison[5]. »

En reconnaissant que le Paradis subsistait par la satisfaction du Seigneur et Maître et le feu par Son courroux, le Prophète se détourna de l'un et de l'autre pour revenir au Souverain-Réducteur « ès qualités ». Il lui survint ensuite dans le cœur que la subsistance du Paradis se maintenait par la satisfaction d'Allâh et celle du Feu par Son courroux. De façon semblable, la satisfaction et le courroux sont deux dispositions ou qualités (*çifâtân*) qui subsistent et se maintiennent par le Qualifié en sorte que le Prophète passa graduellement de la Qualité au Qualifié. Aussi, continua-t-il : « *Je cherche refuge par Toi contre Toi.* » Toutefois, ce dernier propos comporte des aspects subtils :

1) S'il fallait comprendre, en l'occurrence, qu'il y eut un autre que Toi, je chercherais refuge par lui par crainte de Toi, or, il n'y a que Toi dans la Réalité universelle (*wujûd*) de sorte que je ne peux rechercher refuge contre Toi que par Toi[6].

2) Le fait de se plaindre ou plainte (*shikâya*) est de trois sortes :

a) Le fait de se plaindre du Bien-aimé à celui qui ne l'est pas. Or, cela revient à négliger le Bien-aimé.

---

[5]Poésie en persan que M. Richard Yann nous a obligeamment traduite, ce dont nous le remercions vivement.

[6]Allusion discrète à la doctrine dite de la *Waḥdat-al-Wujûd* ou de l'Unicité de l'Être ou de l'Existence universelle qu'Ibn ʻArabî et son Ecole développeront. Voir à ce sujet Awḥad al-Dîn Balyânî, *Epître sur l'Unicité Absolue,* Paris 1982, traduite par Michel Chodkiewicz, pp. 25 et 26, 36, 38, 40 et 46 à 47. Voir aussi d'Ibn ʻArabi, *La Production des cercles*, traduit et présenté par Paul Fenton et Maurice Gloton, édition bilingue, Editions de l'Eclat, Paris 1996, page XVI, ss.

b) Le fait de se plaindre au Bien-aimé de celui qui ne l'est pas, ce qui implique une participation à l'amour (*maḥabba*).

c) Le fait de se plaindre du Bien-aimé au Bien-aimé. Il s'agit alors de la reconnaissance de la Singularité divine et de Son Unité même (*'ayn al-tafrîd wa al-tawḥîd*). Cette plainte est apparemment telle mais intérieurement elle est reconnaissance car sa signification est la suivante : Je n'ai rien en dehors de Toi et je n'ai personne autre que Toi. C'est en raison de ce sens que Job (Ayyûb) - sur lui la grâce et la Paix - a dit : ***En vérité le mal m'a touché*** (*Coran* XXI, 23). Le Vrai dit ensuite ***En vérité, Nous le trouvâmes constant... Quel bienheureux serviteur !*** (*Coran* XXXVIII, 44). C'est comme si l'on disait : « S'il se plaignait de Nous à un autre que Nous, il serait en contradiction par rapport à la constance » ; or il s'est plaint de Nous à Nous de sorte qu'il ne cesse de demeurer constant. En effet, il n'a pas dit : Ô hommes ! le mal m'a touché ; mais il appela son Seigneur en disant : « ***En vérité le mal m'a touché.*** » Il soumit sa faiblesse à la Puissance déterminante de son Seigneur et Maître, son indigence à la Puissance irrésistible de Celui-ci et son besoin à Sa Suffisance absolue.

3) Le Prophète dit : « *Je cherche refuge par Toi contre Toi.* » La préposition « par » (*bi*) est une particule d'union (*ḥarf al-waçl*) et la préposition « contre » (*mîn*) indique le début du mouvement et de la séparation (*ibtidâ' al-ḥaraka wa al-infiçâl*). C'est comme si le Prophète s'était réfugié par l'union (*wiçâl*) contre la séparation (*firâq*), cette énonciation prophétique revenant également au sens suivant : Si Tu voulais me châtier, Tu ne le ferais pas à cause de l'humiliation de la séparation.

Bien plus ! On aurait pu dire au Prophète, quand il prononça ces paroles de louange : Même si elles sont d'un degré sublime, elles ne te conviennent pas pour plusieurs raisons :

a) Elles concernent la recherche de ce qui convient à l'âme.

b) Si, dans le contexte précédent, la première partie voulait dire l'Union, quelle serait alors la raison d'être (*fâ'ida*) de la demande et si la seconde signifiait la séparation, pourquoi encore demander ?

c) Nous t'avons préservé, avant même ton existence, de l'humiliation de la séparation et du voile (*ḥijâb*). Or, nous t'avons épargné cette épreuve avant même que tu demandes. Alors, quelle est la raison d'être de celle-ci ? Aussi, le Prophète précise aussitôt : « *Je ne peux compter*

les louanges à Ton égard », reconnaissant ainsi que la science du Rang de la présence divine possédée par les créatures est ignorance, que leur puissance est incapacité et leur faconde (*façâḥa*) bégaiement (*'ayy*). C'est comme si on lui disait en outre : « Toi, tu étais dans cette disposition initiale, occupé par ta capacité à rechercher le refuge », alors que, dans la seconde disposition, tu sembles préoccupé de ton incapacité à rechercher le refuge. Or, dans ces deux états, tu es préoccupé par tes qualités.

Tant que l'homme ne peut cesser de considérer un autre qu'Allâh, il ne parviendra jamais à Lui. Dès lors, le Prophète se détermina à formuler : « *Toi, Tu es comme Tu T'es louangé Toi-même.* » Or, l'expression qu'il employa : « *Je ne peux compter Tes louanges* » est négation et celle : « *Tu es comme Tu T'es louangé Toi-même* » est affirmation. Cette demande ne pouvait être parfaite (dans sa forme) que par les deux aspects de négation et d'affirmation.

De plus, (et d'une manière générale) la négation est exprimée par l'adverbe « ne pas » (*lâ*), nul, et l'affirmation par la locution exceptive (*illâ*), sauf, excepté, sinon, autre que, ces deux modes se trouvant rassemblés dans la formule de l'attestation de l'Unité divine (*shahâda*) : Nul dieu adoré sinon ou autre que Dieu (*lâ ilâha illâ-Llâh*) qui est devenue le moyen d'ascension de tous les êtres de l'Univers (*li 'âmmat al-'âlamîn*) comme cette demande prophétique fut le moyen d'ascension pour le Seigneur des Envoyés.

Mais revenons maintenant aux preuves traditionnelles de l'excellence du *dkikr*.

2. Aḍ-Ḍaḥḥâk Ibn Qays a dit : « Mentionne-Le dans l'aisance, Il te mentionnera dans l'adversité. » Lorsque Jonas - sur lui la Paix - invoqua Allâh dans le temps de l'épreuve, la prison (la baleine) s'ouvrit et son invocation fut agréée car il se trouvait invoquer avant le temps de l'épreuve. La preuve en est trouvée dans ce verset : ***S'il n'avait été du nombre de ceux qui glorifient, il serait demeuré dans l'intérieur du poisson jusqu'au jour où tous seront rassemblés*** (*Coran* XXXVII, 143 et 144).

Pharaon, quant à lui, invoqua son Seigneur au moment même de la descente de l'épreuve, c'est-à-dire de la noyade. Or, il ne fut pas agréé (par son Seigneur) d'après ce verset : ***Maintenant (tu acquiesces) alors que tu étais rebelle auparavant et que tu étais cause de corruption*** (*Coran* X, 91).

3. Certains Maîtres précisent que le *dhikr* a quatre propriétés :

a) La permanence (*dawân*). Allâh a dit : ***Ceux qui font le dhikr d'Allâh dressés, assis ou sur le flanc*** (*Coran* III, 191).

b) La grandeur (*kabîr*). Allâh a dit : ***Assurément, le dhikr d'Allâh est plus grand*** (*Coran* XXIX, 45).

c) Le *dhikr* appelle le *dhikr* selon cette parole : ***Faites Mon Dhikr, Je ferai votre dhikr*** (*Coran* II, 152).

d) L'abondance (*kathra*) : ***Ceux qui font le dhikr d'Allâh avec abondance*** (*Coran* XXXIII, 35).

4. Allâh a nommé quatre choses « plus grandes » (*akbar*) :

a) Le jardin paradisiaque (*janna*) : ***Et la Vie future est de degrés plus grands et de faveurs plus grandes*** (*Coran* XVII, 2 1).

b) Le Châtiment (*'adhâb*) : ***En vérité, le Châtiment de la Vie future est plus grand*** (*Coran* XXXIX, 26).

c) La Satisfaction (*riḍwân*) : ***Une Satisfaction de la part d'Allâh est plus grande*** (*Coran* IX, 72).

d) L'Invocation (*dhikr*) : ***En vérité, le dhikr d'Allâh est plus grand*** (*Coran* XXIX, 45).

Nous ajouterons : Le Jardin paradisiaque et le Feu infernal sont des Activités (*af'âl*) d'Allâh. La Satisfaction et le *Dhikr* sont des Qualités d'Allâh. Or, il ne fait aucun doute que celles-ci sont plus essentielles (*a'zham*) que Son Acte (*fi'l*) et Sa Création (*khalq*).

5. Allâh a fait dépendre quatre choses de quatre choses correspondantes :

a) L'acquittement (*wafâ'*) : ***Acquittez-vous de Mon Pacte*** (*'ahd*)***, Je M'acquitterai de votre engagement*** (*Coran* II, 40).

b) La place généreusement accordée (*fusḥa*) : ***faites généreusement place, Allâh vous fera généreusement place*** (*Coran* LVIII, 11).

c) L'amour (*maḥabba*) : ***Si vous avez de l'amour pour Allâh, Allâh aura de l'amour pour vous*** (*Coran* III, 31).

d) Le *dhikr* : ***Faites Mon dhikr, Je ferai votre dhikr*** (*Coran* II, 152).

6. On a dit qu'il y a sept sortes de *dhikr* :

a) Le *dhikr* des deux yeux par les pleurs (*bakâ'*).

b) Le *dhikr* des oreilles par l'écoute attentive (*içghâ'*).

c) Le *dhikr* de la langue par la louange (*ḥamd*) et l'éloge renouvelé (*thanâ'*).

d) Le *dhikr* des mains par le dévouement (*badhl*) et le don (*'aṭâ'*).

e) Le *dhikr* du corps par l'effort (*jahd*) et l'acquittement (de l'obligation) (*wafâ'*).

f) Le *dhikr* du coeur (*qalb*) par la crainte (*khawf*) et l'espoir (*rajâ'*).

g) Le *dhikr* de l'esprit (*rûḥ*) par la soumission (*taslîm*) et la satisfaction (*riḍâ'*).

7. 'Ali ibn Abî Ṭâlib - qu'Allâh soit satisfait de lui - a dit : « Le *dhikr* est entre deux *dhikr*, l'Islam entre deux sabres, le péché entre deux œuvres d'obligation divine. »

Cette sentence peut être ainsi commentée : Le serviteur ne peut faire le *dhikr* d'Allâh tant qu'Il (Allâh) ne mentionne pas (ou ne fait pas le *dhikr* de) Son serviteur par coïncidence (*tawfîq*). Bien plus, lorsque le serviteur fait le *dhikr* de Son Seigneur, Celui-ci fait le *dhikr* du serviteur à son tour en lui pardonnant.

Il faut comprendre par « l'islam est entre deux sabres », le combat contre l'infidèle jusqu'à ce qu'il se soumette. Lorsqu'il a fait profession d'Islam, il ne veut pas apostasier par crainte de la mort. » Le péché est entre deux œuvres d'obligation divine » signifie : Il t'est imposé de ne plus pécher et s'il t'arrive de le faire, il t'incombe de te repentir ainsi qu'Allâh l'a dit : « ***Ô vous qui êtes fidèles, revenez vers Allâh d'un repentir sincère .*** » (*Coran* LXVI, 8).

8. 'Alî b. Abi Ṭâlib - qu'Allâh anoblisse son visage - a dit : « Il suffit pour ma puissance que je sois Ton serviteur et pour ma gloire il suffit que Tu sois mon Seigneur. Mon Dieu ! je T'ai reconnu comme Dieu selon Ta volonté. Fais de moi un serviteur selon Ta volonté ! »

Yaḥya Ibn Mu'âdh ar-Râzî disait, dans son entretien intime avec son Seigneur : « Telle est la joie que Tu me causes dans la demeure de l'expatriation (*ghurba*), quelle sera la joie que Tu me procureras dans la demeure de la proximité ! Telle est la joie que Tu me causes dans la demeure du service, quelle sera la joie que Tu me procureras dans la demeure de la Félicité ! Mon Dieu ! La nuit n'a pas de parfum sans Ton entretien intime et Ton obéissance, ni le jour sans l'application assidue à Ton service et Ton adoration, ni la vie de ce bas-monde sans Ton *dhikr*, ni la Vie future sans Ta Bonté ! Mon Dieu ! Serais-je triste alors que je T'ai connu et comment ne me verrais-je pas triste alors que je T'ai désobéi ? Mon Dieu ! Comment pourrais-je T'appeler alors que je suis un pécheur blâmable ? Mais comment ne pourrais-je point

T'appeler alors que Tu es le Très-Miséricordieux et le Très-Généreux ? »

9. On a dit : « L'homme est en droit de n'être fier que de son Seigneur. Pourtant, certains sont pleins de fierté d'être serviteurs de leurs semblables. » Celui qui est tel dit : « je suis le serviteur d'un tel, maître d'un tel ou gardien de son troupeau, celui qui prend soin de sa famille. » Or le Jour de la Résurrection, ils se disperseront les uns les autres ainsi qu'Allâh le mentionne : ***Quand ceux qui auront été suivis se déclareront dégagés de ceux qui (les) ont suivis*** (*Coran* II, 166)... ***: A quiconque se détourne du dhikr du Tout-Miséricordieux, Nous destinons par affinité un démon qui lui est conjoint*** (*Coran* XLIII, 36).

Néanmoins, ô être indigent ! Sois attentif au *dhikr* d'Allâh, car tout un chacun dira au Jour de la Résurrection : « mon âme, mon âme ! » le Paradis dira « mes gens, mes gens ! » Le Feu dira : « mon droit, mon droit » Le serviteur dira : « mon Seigneur, mon seigneur ! » et le Seigneur dira : Mon serviteur, Mon serviteur ! »

10. On a dit : « Les hommes savent que le boulanger ne délivre pas le pain sur simple parole » mais le Maître et Seigneur dit : « Moi, Je ne délivre le Paradis que sur une simple parole en référence à cette nouvelle prophétique : « *Deux paroles légères sur la langue, lourdes dans la Balance* (il s'agit ici de la double attestation islamique). » ***Allâh a dit : A ceux et celles qui font le dhikr d'Allâh en abondance, Allâh a promis un pardon et une rétribution immense*** » (*Coran* XXXIII, 35).

IV - LES PREUVES RATIONNELLES AU SUJET DE L'EXCELLENCE DU *DHIKR*

Allâh créa l'homme et disposa en lui la faculté intellectuelle angélique, l'estimative diabolique, la concupiscible animale et l'irrascible bestiale. De plus, Allâh lui inspira la connaissance du bien et du mal. Il a dit : ***Il inspira à l'âme son impiété et sa crainte pieuse*** (*Coran* XCI, 8).

Il le dota des moyens nécessaires grâce auxquels il peut atteindre ce qui lui convient ou ce qui le corrompt. Il a dit : ***Ne l'avons Nous pas guidé dans les deux voies*** (*Coran* XC, 10).

Il détermina en lui le bien et le mal. Il dit : ***Que soit fidèle celui qui le veut et infidèle celui qui le veut !*** (*Coran* XVIII, 29).

Il le libéra de la gêne : ***Il n'a pas fait de votre Religion une gêne pour vous*** (*Coran* XXII, 79).

Il ne lui imposa d'obligation que dans la mesure de sa capacité : ***Allâh n'impose à l'âme que ce dont elle est capable*** (*Coran* II, 286).

Allâh ne lui impose pas ce qu'il ne peut supporter : ***Ne nous charge point de ce qui n'est pas en notre pouvoir !*** (*Coran* II, 286).

Il agit de la sorte afin de l'éprouver et de le tester : ***En vérité, Nous avons créé l'homme d'un écoulement mélangé et Nous l'éprouverons*** (*Coran* LXXVI, 2) : ***Certes, Nous vous éprouverons pour que Nous sachions lesquels d'entre vous s'évertuent au combat et sont constants*** (*Coran* XLVII, 31).

De plus, Il universalise ce principe à tous : ***Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour M'adorer*** (*Coran* LI, 56).

Il précise en outre les modalités de cet assujettissement en disant : ***On ne leur ordonna que d'adorer Allâh, en Lui consacrant un culte exclusif, en hommes spontanément orthodoxes*** (*Coran* XCIII, 5), bien qu'Il ait créé l'homme dans la nécessité de pourvoir à sa subsistance et de mener à bien sa vie sans avoir à s'appliquer aux œuvres d'adoration à tous moments. Il l'oblige assurément à des actes d'adoration dans des temps précis par allègement et facilité ainsi qu'Il le dit : ***Allâh veut vous décharger car Il a créé l'homme faible*** (*Coran* IV, 28). ***Allâh veut la faciliter pour vous et Il ne veut pas la difficulté pour vous*** (*Coran* II, 185).

Bien plus, Allâh a divisé le corps de l'homme de trois façons :

1. Son cœur qui gouverne les facultés d'actions, qui les commande et est l'organe de la raison et de la compréhension.

2. Sa langue qui est tributaire de l'autorité du cœur. Allâh l'a mise comme un instrument pour exprimer ses états intimes.

3. Les autres parties de son corps.

Lorsque ces trois parties coopèrent dans un même acte, celui-ci est parfait, intégral et atteint le maximum d'efficacité tant en perfection qu'en puissance.

A chacune de ces trois parties, Allâh a assigné des œuvres d'obéissance et d'adoration qui lui conviennent. Pour le cœur, Il a mis la réflexion, le *dhikr* pour la langue, les repos et les motions pour les mem-

membres et les facultés d'action. Allâh a loué ces trois dispositions dans les raisons de Sa Descente révélée :

1. Allâh dit de la réflexion : ***En vérité, dans la création des Cieux et de la terre, dans l'opposition successive de la nuit et du jour, il y a des signes pour les êtres d'intelligence profonde*** (ulû-l-albâb). ***Ceux qui font le* dhikr*, dressés, assis ou sur le côté et qui méditent profondément sur la création des cieux et de la terre...*** (*Coran* III, 190 et 191).

2. Allâh fait l'éloge du *dhikr* dans le verset que nous venons de citer.

3. Quant aux œuvres propres aux facultés d'action et des membres, Allâh les a mentionnées dans certains versets : ***Allâh a fait aux Fidèles l'achat de leurs âmes et de leurs biens en échange du Paradis*** (*Coran* IX, 111). : ***Prospérité aux Fidèles qui, dans leurs prières sont humbles...*** (*Coran* XXIII, 1 et 2). ***Leurs flancs s'éloignent de leurs couches pour invoquer leur Seigneur avec crainte et désir*** (*Coran* XXXII, 16). Ces versets font apparaître l'excellence des œuvres accomplies par les facultés d'action et les membres corporels.

L'ensemble de ce que nous venons de mentionner montre avec évidence l'excellence du *dhikr*.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE SEPTIÈME

Il existe une différence fondamentale entre le *dhikr,* rappel, invocation, souvenir et le *fikr*, méditation, cogitation, que ne mentionne pas Râzî.

Le dhikr est l'une des propriétés divines ainsi qu'il résulte du Coran et de la Sunna.

Dans le Coran, par exemple :

Souviens-Toi, ou ***fais le* dhikr, *de ton Seigneur en ton âme avec componction et crainte et sans émettre de parole audible, au matin et au soir et ne sois pas d'entre les négligents*** (*Coran,* VII, 205). ***Faites Mon* Dhikr, *Je ferai votre* dhikr** (*Coran* II, 152).

Dans le ḥadîth :

« *Je suis dans la pensée que le serviteur a de Moi et Moi, Je suis avec lui. S'il Me mentionne* (*ou s'il fait Mon* Dhikr) *en son âme* (nafsihi), *Je le mentionne* (*ou Je fais son* dhikr) *en Mon Ame* (nafsî) (ḥadîth qudsi).

Dans le Coran encore :

En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le* Dhikr *et c'est Nous qui en sommes les Conservateurs (*Coran* XV, 9).

***En vérité, Moi, Je suis Allâh. Nul dieu adoré sinon Moi Adorez-Moi donc et maintenez-vous constamment en Oraison d'Union pour Mon* Dhikr** (*Coran* XX, 14).

Le terme *fikr* ou le verbe correspondant *fakara* ou *tafakkara,* réfléchir, méditer, ne s'applique jamais à Dieu. Tout au plus, dans le Coran, mention est faite du verbe *tafakkara* en rapport avec les êtres qui sont attentifs aux signes de Dieu (*âyât Allâh*) *:*

Nous avons fait descendre le Dhikr jusqu'à toi afin que tu rendes explicite aux hommes ce qui a été descendu vers eux. Peut-être réfléchiront-ils (yatafakkarûn) (*Coran* XVI, 14).

Le *dhikr,* attribut divin lié à la Parole concerne aussi bien Dieu que les hommes, même si Ses Signes sur lesquels ils méditent, sont l'occasion de rappel ou réminiscence. Le *fikr,* par contre, est une opération

de la pensée humaine qui porte sur la création sans jamais la dépasser. La méditation s'applique aux signes de Dieu donc à Sa manifestation universelle qu'il s'agit de comprendre. Elle permet à l'homme de réaliser le contenu de la Science divine dans l'Univers et en lui-même, mais, sans pouvoir sortir de la manifestation par cette seule opération.

Ainsi entendus *dhikr* et *fikr* sont complémentaires.

Râzî, théologien et homme de piété, énumère les mérites respectifs du *dhikr* et du *fikr*. Ce chapitre qui peut paraître étranger au thème principal que se propose l'auteur, est cependant bien à sa place dans la progression du Traité sur le commentaire des Noms parfaits de Dieu.

Le chapitre suivant fera connaître toute la faveur attachée à la récitation rituelle et traditionnelle des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins, Noms sur lesquels il est recommandé de méditer mais surtout, Noms qui doivent servir à la louange des Perfections de Dieu.

Ce balancement continuel de la supériorité, tantôt du *dhikr* sur le *fikr*, tantôt du *fikr* sur le *dhikr*, révèle la complémentarité de ces deux modes d'adoration du serviteur croyant : d'une part, par le rappel constant de Dieu dans la mémoire active et passive à l'aide de l'intelligence et de la sensibilité et d'autre part par la réflexion ou méditation soutenue qui implique nécessairement la participation de la cogitation, de l'imagination et de la mémoire.

Le serviteur, voué au culte sincère de Dieu, L'adore essentiellement par le *dhikr* et existentiellement par le *fikr*. Ces deux aspects de l'activité spirituelle se complètent d'une manière harmonieuse chez celui qui exerce les facultés que Dieu a mises en lui pour Le servir. Ils sont donc indissociables pour le mener au but ultime qui est le seul et unique Adoré, Allâh.

CHAPITRE SEPTIÈME

DE L'EXPOSÉ COMPLET SUR LA SUPÉRIORITÉ RESPECTIVE DE LA MÉDITATION (*FIKR*) ET DE L'INVOCATION (*DHIKR*)

Sache que le *fikr* est la racine (*açl*) et le *dhikr* son fruit (*thamara*). Or, chacun des deux est supérieur à l'autre selon des points de vue différents sur lesquels il y a divergence.

I - SUPÉRIORITÉ DU *FIKR* SUR LE *DHIKR*

Certains Docteurs sont d'avis que le *fikr* est plus excellent. Ils le démontrent à l'aide de différents arguments.

1. Le *fikr* est l'acte du cœur et de l'esprit, le *dhikr* celui de la langue et du corps. Or, l'esprit est supérieur au corps. Il en résulte que le *fikr* est supérieur au *dhikr*[1].

2. Le contraire du *fikr* est l'ignorance[2]. Or, celui qui est dans l'ignorance d'Allâh est mécréant (*kâfir*). Il se peut qu'il obtienne la prospérité (*fawz*) par miséricorde d'Allâh sans le *dhikr*. Mais celui qui a connu Allâh à l'aide des preuves (*dalîl*) alors qu'il n'a pas trouvé de douceur

---

[1] Le *fikr* ou médiation soutenue est une opération mentale qui doit être accompagné de concentration et de conviction religieuse profonde pour amener au but proposé : celui de découvrir un aspect nouveau de la réalité divine pour l'être en médiation.

Le *dhikr,* comme il est présenté dans cet argument, ne concerne que l'invocation ou l'acte d'adoration extérieure. Or, il est bien évident que, s'il comporte effectivement la prononciation de formules ou l'acte de dévotion manifeste, le *dhikr* inclut également le souvenir actif de Dieu pour provoquer, *in fine,* une réminiscence permanente dans la conscience transformée et sanctifiée de l'adorateur.

[2] Cet argument, ainsi présenté, peut prêter à confusion. Le *fikr* est un acte de la raison et, en tant que tel, il ne comporte ni science, ni ignorance, même s'il débouche sur une connaissance ou une prise de conscience nouvelle.

Par contre, le *dhikr* parfait qui implique invocation et souvenir actif, consiste en une double opération : celle de la langue qui articule la formule et celle de l'intelligence qui s'applique à actualiser le contenu spirituel de la formulation sacrée proposée par la Révélation.

dans le *dhikr* est du nombre des hôtes du Paradis. Néanmoins, l'homme peut atteindre ultimement une réalité plus excellente pour lui en renonçant au *dhikr*. Le Prophète a dit : « *Celui qui connaît Allâh, fatigue sa langue.* »

3. Celui dont l'intelligence s'exprime et dont la langue reste muette, est d'entre les gens prospères. C'est pour cette raison que le Prophète a dit : « *Certes, le Sîn de Balâl est Shîn chez Allâh*[3]. » Celui dont la langue s'exprime et dont l'intelligence reste muette fait partie des hypocrites. Aussi le *fikr* est-il plus important que le *dhikr*.

4. Renoncer au *fikr* est mécréance (*kufr*), alors qu'abandonner le *dhikr* est désobéissance (*ma'çiya*). Or, la première est plus détestable que la seconde. Le *fikr* est donc plus excellent.

5. Dans le verset : ***Ceux qui font le dhikr d'Allâh dressés, assis ou couché et qui méditent profondément*** (yatafakkarun de la racine F.K.R.) ***sur la création des Cieux et de la Terre*** (*Coran* III, 191), Allâh a fait du *dhikr* le degré initial des Véridiques alors qu'Il a fait du *fikr*, dans ce même verset, leur disposition finale. Or la fin est supérieure au commencement. Le *fikr* est donc supérieur au *dhikr*.

6. Le *dhikr* constitue un acte d'obéissance important, mais outre cet aspect, l'obéissance représente le moyen d'accès (*wasîla*) à la connaissance (*ma'rifa*) qui reste l'œuvre d'obéissance la plus importante. Or, si le *fikr* n'existait pas, le vrai ne pourrait pas être séparé du faux[4]. Le *dhikr*, même s'il demeure en soi oeuvre d'adoration, ne conduit cependant pas à un autre moyen d'adoration. Il faut donc que le *fikr* soit supérieur au *dhikr* puisque, par celui-là, on peut repousser les démons, se prémunir des suggestions, s'occuper du Vrai et s'opposer à tout autre que Lui. Tels sont les profits que l'on reçoit de l'Infinie Majesté.

Tout ce que nous disons du *fikr* constitue un additif à ce que nous en avons mentionné (ailleurs).

---

[3] Bilâl, esclave noir affranchi par Abû Bakr, était le muezzin du Prophète à cause de sa belle voix puissante. Son origine lui faisait faire des fautes de prononciation arabe d'où le ḥadîth du Prophète que cite Râzî.

[4] Râzî nous fait découvrir ici un autre aspect du terme *fikr* qui implique non seulement réflexion, méditation, mais aussi discernement. Cet argument vient préciser ce que Râzî exprime en (2), à savoir que « le contraire du *fikr* est l'ignorance ». On pourrait alors traduire cette proposition ainsi : « Le contraire du discernement ou discrimination est ignorance. »

7. Le *fikr* est un mode de recherche de l'âme afin de trouver intérieurement Celui que l'on recherche. Or, cela est un processus difficile alors que le *dhikr* n'est pas de la sorte. Aussi, plus l'opération du *fikr* sera difficile et plus grande sera la récompense selon l'autorité scripturaire.

Toutefois, on pourrait objecter que le *fikr* est la recherche d'un objet non présent (*mafqûd* littéralement : qui est perdu), le *dhikr* étant la réalisation de l'Existant (*mawjûd,* littéralement : qui est trouvé). Le *fikr* ressemble au traitement de la maladie, le *dhikr* au recouvrement de la santé. Or, sans doute possible, le second état est supérieur au premier.

Nous répondrons ceci : le *fikr* permet de progresser vers ce qui n'a pas de fin au contraire du *dhikr.*

8. Le *dhikr* par la langue, s'il ne permet pas d'atteindre la connaissance du cœur, est défectueux, mais si elle est obtenue, ce n'est que grâce au *fikr.* Le *dhikr* est alors rendu parfait par le *fikr,* qui dans la plénitude de sa réalisation, se passe du *dhikr.* Le *fikr* est donc plus excellent que le *dhikr.*

9. Celui qui pratique le *fikr* est toujours dans une ascension progressive alors que celui qui fait le *dhikr* s'immobilise. Le *fikr* est donc supérieur au *dhikr.*

Si on objecte : les connaissances ou degrés (*darajât*) que l'habitué du *fikr* développe impliquent une insuffisance dans chacune d'elles car la maîtrise résulte de l'affermissement. L'habitué du *dhikr,* lui, même s'il réalise moins de connaissances garde une plus grande emprise sur chacune d'elles.

Nous répondrons ceci : l'accroissement produit par *le fikr* est générateur de force et de perfection car chaque connaissance acquise, lorsqu'elle est précédée par une autre, solidement établie, ne cesse de se développer avec force et vigueur.

10. On rapporte que le Prophète - sur lui la grâce et la paix - pratiquait toujours le *fikr* alors qu'il n'est pas transmis qu'il faisait toujours le *dhikr.* Le *fikr* est donc supérieur au *dhikr.*

II - SUPERIORITÉ DU *DHIKR* SUR LE *FIKR*

Ceux qui soutiennent que le *dhikr* est supérieur au *fikr* avancent plusieurs raisons :

1. Les hôtes du Paradis ne pratiquent pas le *fikr* mais le *dhikr,* ce qui exige que celui-ci soit plus excellent que le *fikr.* Toutefois, notre propos : « Les hôtes du Paradis ne pratiquent pas le *fikr* » comporte plusieurs aspects :

a) Les connaissances dans le Paradis sont inéluctables (*ḍarûriyya*)

b) Le *fikr* implique fatigue et lassitude. Or, les gens du Paradis ne sont pas atteints par la fatigue.

c) Lorsqu'ils veulent connaître une chose, elle leur est accordée en raison de cette Parole : ***Ils se trouveront perpétuellement dans ce que leur âme désire*** (*Coran* XXI, 102).

d) Le spéculatif (*nâẓhir*) se trouve dans la situation du demandeur et celui qui demande recherche ce qui en fait l'objet. Or, l'absence de ce que l'on recherche est voile et celui-ci est un attribut des Infidèles, non des Croyants ainsi qu'Allâh dit : ***Non pas ! En vérité, exclus de leur Seigneur en ce jour, ils (seront) voilés*** (*Coran* LXXXIII, 15).

e) L'absence de celui que l'on recherche provoque la tristesse. Or, Allâh témoigne que ceux qui seront dans cette position ne seront pas attristés. Il a dit à leur égard : ***Ils dirent :*** « ***La louange (est) à Allâh qui a chassé de nous la tristesse. En vérité, notre Seigneur est certes Tout-Pardonnant et Très-Reconnaissant, Lui qui nous a installés dans la Demeure du Séjour immuable par Sa grâce surabondante*** » (*Coran* XXXV, 34 et 35). Dès lors, ces versets montrent que les gens du Paradis ne pratiquent pas le *fikr* mais le *dhikr.* Il est donc nécessaire qu'il soit plus excellent que le *fikr.*

2. Lors de l'Ascension Nocturne (*mi'râj*) du Prophète, dans le degré ultime où il se trouvait après son élévation graduelle (*taçâ'ud*) et son épanouissement (*tazâyud*), le *dkikr* lui fut ordonné. Son Seigneur lui ayant demandé : « ***Fais la louange sur Moi*** », il répondit : « ***Je ne peux compter les louanges sur Toi, Tu es tel que Tu T'es louangé Toi-même*** (littéralement : Tu T'es replié sur Ton âme). » Or, on ne lui demanda jamais de pratiquer le *fikr.* Il en découle donc que le *dhikr* est supérieur au *fikr.*

3. Celui qui marche dans la voie, lors de son dernier parcours, n'a nul besoin du *fikr*. Bien plus, il est notoire que les théophanies apparaissent dans son cœur depuis le Monde des Lumières de la Seigneurie ainsi que Dieu le rapporte dans l'épisode de Moïse et du Khiḍr[5] sur eux la grâce et la paix - : ***Nous lui avons enseigné une science de chez Nous*** (*Coran* XVIII, 65). De Muḥammad, Il a dit : ***Il t'a enseigné ce que tu ne savais pas*** (*Coran* IV, 113).

Celui qui parcourt la voie ne peut jamais se dispenser du *dhikr*. Allâh dit à Moïse : ***Dresse en permanence la prière d'union pour Mon* Dhikr** (wa aqimi-ç-çalâta li dhikrî) (*Coran* XX, 14). Il dit au Prophète : ***Glorifie en transcendance le Nom de Ton Seigneur sublime*** (*Coran* LXXXVII, 1). ***Et ton Seigneur, magnifie-Le*** (*Coran* V, 3). ***Glorifie en transcendance par la Louange de ton Seigneur*** (*Coran* XV, 98).

4. Allâh mentionne que le dernier degré que développent les hôtes du Paradis n'est autre que le *dhikr* : ***Leur ultime appel est :* « *Louange à Allâh, le Seigneur des mondes* »** (*Coran* X, 10). Ce verset indique que le *dhikr* est l'acte le plus excellent car alors Il ne l'aurait pas nommé à la fin de ce verset.

5. Le *fikr* est une disposition qui se trouve tant chez le véridique (*çiddîq*) que chez l'impie (*zindîq*), tant chez l'assisté par la grâce (*muwaffaq*) que chez l'hypocrite, tant chez le présent que chez l'absent (*ghâ'ib*).

6. Le *fikr* ne se trouve que chez les créatures car il consiste à transférer une chose dans une chose, il exige donc, sans aucun doute, l'existence tant de celui qui est transféré que de celui qui transfert, disposition qu'on ne peut concevoir pour l'Unique, le Vrai.

Le *dhikr*, lui, ne trouve sa perfection que dans l'Unique, le Réel (*ḥaqq*), car il n'est parfait que lorsqu'il est Un. En effet, si l'Invoqué (celui sur qui porte le *dhikr*) devait être multiple, s'occuper avec le *dhikr* de l'un interdirait qu'on le fît avec celui de l'autre.

D'autre part, le *fikr* qui nécessite le transfert d'une chose dans une autre ne permet jamais d'obtenir de stabilité. Le *dhikr* par lequel se trouve réalisée la stabilisation, permet, lui, d'obtenir le raffermisse-

---

[5] Ce personnage, assimilé à un Prophète par la tradition, est le compagnon de Moïse dans le récit que l'on peut lire dans la sourate XVIII, *al-Kahf, la Caverne.*

ment. Tel est le sens - mais Allâh est plus savant - de cette parole : ***Par le* dhikr *d'Allâh les cœurs ne sont-ils pas tranquillisés ?*** (*Coran* XIII, 28).

7. Le *fikr* implique l'absence (*ghayba*) d'Allâh puisqu'Il est recherché. Or, si celui qui est recherché était présent, sa recherche ne s'imposerait pas car la recherche du présent est absurde.

Le *dhikr* s'applique aussi bien au présent qu'à l'absent puisque le présent peut être mentionné. Or, la présence (*ḥuḍûr*) confère un degré plus excellent que l'absence.

8. Le *fikr* présente des dangers car celui qui le pratique ressemble à la condition du vaisseau ballotté en pleine mer au moment de l'agitation provoquée par le vent et les vagues. Le *fikr* en effet, tantôt provoque l'incertitude (*shubha*), tantôt fait parvenir à la preuve (*ḥujja*). Pour cette raison, ceux qui utilisent le *fikr* sont nombreux à toucher à toutes sortes de choses vaines, impies ou hérétiques.

Le *dhikr,* lui, ne comporte aucun danger car l'homme, en le pratiquant, garde le cœur fixé dans le service d'Allâh, l'esprit illuminé par les lumières de Sa Connaissance. Les suggestions disparaissent de son cœur, les doutes ne viennent pas mettre la confusion dans sa connaissance d'Allâh et les démons ne l'éloignent plus de Lui, pour preuve ce verset : ***Ceux qui se protègent par la crainte pieuse, quand certains démons les touchent, se remémorent Dieu et deviennent perspicaces*** (*Coran* VII, 201). Aussi, tu ne verras aucun de ceux qui pratiquent le *dhikr* produire des innovations ou provoquer l'égarement.

9. Le *fikr* impose un discernement mental et une discrimination renouvelée. Or, ce qu'il n'est pas possible de discerner dans les réalités contingentes inépuisables ne peut faire l'objet d'une preuve.

Le *dhikr* est plus proche de la reconnaissance de l'Unité divine car l'homme qui invoque se préoccupe de l'Unique et le cœur s'y oriente. Or, il n'est pas douteux que la reconnaissance de l'Unité divine détermine l'obtention des degrés dans l'adoration.

10. ***Certes, le* dhikr *d'Allâh est plus grand*** (*Coran* XXVIII, 45). Si cette parole devait s'entendre ainsi : le *dhikr* qu'Allâh fait de Son serviteur est plus grand, nous dirions : qu'on apporte la preuve que tel est le cas. Mais, le *dhikr* que le serviteur fait de son Seigneur implique comme conséquence le *dhikr* que le Seigneur fait du serviteur. Allâh n'a-t-Il pas dit : ***Faites Mon* Dhikr, *Je ferai votre* dhikr** (*Coran* II,

152). Or, l'assertion (que le *dhikr* qu'Allâh fait de Son serviteur est plus grand) n'est pas fondée. Il faut donc que le *dhikr* soit plus excellent que le *fikr*[6].

11. Les passages coraniques qui donnent la préférence au *dhikr* sur le *fikr* sont plus nombreux.

Allâh a dit : ***ô vous qui avez la foi, faites le* dhikr *d'Allâh abondamment*** (*Coran* XXXIII, 41). Il n'a pas dit : Pratiquez le *fikr* abondamment. Il dit encore : ***Ceux et celles qui font le* dhikr *d'Allâh*** (*Coran* XXXIII, 35), mais Il n'a pas précisé : Ceux et celles qui pratiquent le *fikr*.

12. Allâh a ordonné le *dkikr :* « ***Faites le* dhikr *d'Allâh avec abondance*** » ou *:* « ***Faites Mon Dhikr, Je ferai votre dhikr*** » (*Coran* II, 52). Il a interdit la méditation (*fikr*) au sujet d'Allâh. Le Prophète a dit : « *Méditez sur la création d'Allâh mais ne méditez pas sur Allâh.* » Cette parole montre que celui qui s'adonne au *dhikr* est préoccupé du Vrai alors que celui qui pratique le *fikr* est préoccupé d'un autre que Lui, de sorte que le *dhikr* est plus excellent.

13. Le *dhikr* unit le Vrai au Vrai alors que le *fikr* unit la créature au Vrai.

---

[6] La nécessité d'une telle argumentation repose sur le difficile problème linguistique de savoir si le terme *dhikr* est un simple nom *(ism)* ou un nom verbal *(maçdar)*. Dans le premier cas, le verset que propose Râzî peut se traduire ainsi : ***Le souvenir que l'on a d'Allâh est plus grand*** ; dans le second cas, on peut le rendre de la manière suivante : ***Le souvenir qu'Allâh a est plus grand***. Le premier sens est passif, le second actif. Dans le premier cas, il s'agit de l'acte du serviteur, dans le second de l'acte même de Dieu.

On touche ici à la position doctrinale de certains Maîtres du Taçawwuf sur le *Tawḥîd* et la *Waḥdat-al-wujûd* et sur l'attribution de l'acte ou non au serviteur *(kasb)*. Dans l'exemple coranique cité par Râzî, le *dhikr* est aussi bien un acte divin qu'un acte humain car le terme grammatical *dhikr* implique les deux possibilités. Dans une telle perspective, le serviteur n'est que le réceptacle actif de la Manifestation des possibilités incluses de toute éternité dans la Conscience divine. Il ne fait que les actualiser. Il est donc passif vis-à-vis de Dieu mais éminemment actif dans la création. Si l'être n'existait pas, les possibilités divines ne pourraient se réaliser. Son existence n'est donc pas autre que celle de Dieu. Il y a, en définitive, qu'un seul être envisagé sous deux aspects : l'être de Dieu en Lui-même et dans la manifestation de Ses propres possibilités. Et, pour la même raison, il n'y a qu'un seul et même acte considéré sous deux aspects différents.

D'un autre point de vue, le *fikr* est l'exode vers le Vrai tandis que le *dhikr* est la présence avec Allâh.

D'autre part, le *fikr* est recherche de l'esprit et de l'intelligence laissée au hasard ; le *dhikr*, lui, est à l'opposé du hasard et acceptation totale d'Allâh.

Enfin, le *fikr* fait pénétrer dans la demeure de l'intelligence (*'aql*) afin de s'unir à Allâh alors que le *dhikr* revient à vider le cœur de tout sauf Allâh afin d'être submergé par l'empire de Sa Majesté.

14. Le *fikr* est scrutation (*mulâḥazha*), sans le Bien-aimé (qui est son aboutissement) et repose entièrement sur la miséricorde (que Dieu accorde ou non). Le *dhikr* s'oppose à tout autre que le Bien-aimé, il est acceptation intégrale du Bien-aimé et implique entièrement l'abandon à la miséricorde.

15. La fonction (*mançib*) prophétique est la plus élevée qui ne peut être atteinte que par le *dhikr*. Allâh a dit : ***Dresse-toi et avertis ! Ton Seigneur, magnifie-Le !*** (*Coran* LXXIV, 2 et 3) : ***Fais parvenir ce qu'on a fait descendre jusqu'à toi de la part de ton Seigneur*** (*Coran* V, 67).

16. Allâh a dit : ***Le Tout-Miséricordieux ! Il a déterminé la science de la Récitation (coranique). Il a créé l'être humain. Il lui a donné la science de l'Evidence*** (*Coran* LIV, 1 à 4). Allâh inaugure la mention (*dhikr*) des qualités excellentes de l'homme par le mot « science » : ***Il a déterminé la « Science » de la Récitation***, et scelle ses qualités excellentes par le terme « Evidence » (*bayân*). Le *dhikr* s'applique à cette parole : ***Il lui a donné la science de l'Evidence***. La réflexion (*fikra*) et la science (*'ilm*) concernent Adam ; l'évidence, le Prophète Muḥammad.

17. Un philosophe a dit : Il y a trois degrés de compréhension (*idrâk*).

a) Comprendre sans saisir que l'on comprend. Telle est la condition des végétaux.

b) Comprendre en sachant que l'on comprend mais sans que cette compréhension puisse aller au-delà, à l'exemple des animaux.

c) Comprendre en sachant que l'on comprend avec la possibilité de comprendre au-delà de ce que l'on comprend et connaît actuellement. Tel est le cas de l'homme. Comprendre autre chose que ce que l'on sait déjà relève, sans aucun doute, de la raison (*nuṭq*) et de l'explication

(*bayân*). La raison est donc le propre de l'homme et constitue sa différence spécifique et sa forme propre.

Le fondement de toute compréhension est fonction de ce que l'homme partage avec les autres créatures. Il est donc sûr que le *dhikr* est supérieur au *fikr*.

18. Celui qui médite (*tafakkara*) sur les modes de la louange (divine) pour obtenir des connaissances n'a pas droit, pour cette raison, à l'Union (*çila*), ni à la Générosité (divine) (*ikrâm*).

Celui qui fait le *dhikr* de ces louanges, par la langue, mérite nécessairement ces deux faveurs.

Lorsque l'homme possède la science des Qualités et des Noms d'Allâh sans qu'il les mentionne, il est d'une condition proche de l'infidélité. Quand il les mentionne avec application, il mérite de plein droit la récompense, l'éloge et la réussite dans les degrés les plus élevés chez Allâh. Il faut donc que le *dhikr* soit plus excellent que le *fikr*.

19. Le *dhikr* est apparent, le *fikr* secret. Or, l'adoration manifeste est plus parfaite que l'adoration secrète car elle peut stimuler l'imitation et permettre ainsi d'accomplir la même œuvre d'adoration ou une semblable.

Si on objecte : L'adoration apparente peut être entachée d'ostentation au contraire de l'adoration secrète, nous répondrons que cette attitude est propre aux débutants non aux Saints rapprochés d'Allâh de sorte que l'adoration manifeste est plus excellente.

20. Le *fikr* nécessite de s'appuyer sur la preuve démonstrative (*dalîl*) qui permet d'atteindre son objet. La méditation sur la preuve implique qu'on s'en préoccupe. Allâh a dit : ***Dis : Allâh ! puis laisse-les se distraire dans leur discussion*** (*Coran* VI, 91), attitude qui oblige à fuir tout autre qu'Allâh y compris la recherche de la preuve. Allâh a dit : ***Fuyez vers Allâh*** (*Coran* LI, 50), comportement qui exige de fuir tout autre qu'Allâh et qui inclut nécessairement (de se détacher) de la preuve. Allâh a dit : ***Ôte tes deux sandales. En vérité tu es dans la vallée sainte de Tuwa*** (*Coran* XX, 12). Or, toute preuve nécessite deux prémisses qui sont pour la raison comme deux sandales dans sa démarche vers Allâh. Le sens de ce verset - mais Allâh est plus savant - est le suivant : Lorsque tu atteins l'objet de la preuve, tu négliges de te préoccuper d'elle. De même Allâh dit : ***Allâh n'a pas disposé deux cœurs dans l'intérieur de l'homme*** (*Coran* XXXIII, 4). Dans la me-

sure où l'on se préoccupe d'un autre qu'Allâh, on Le refuse ; or celui qui s'adonne au *fikr* se préoccupe de la preuve et se prive de Celui qui en est l'objet. Celui qui pratique le *dhikr*, lui, se préoccupe de Celui qui fait l'objet de cette preuve, s'oriente vers Sa connaissance et s'oppose à tout autre. Aussi, le *dhikr* est-il supérieur au *fikr*.

21. Allâh décrit les êtres rapprochés d'entre Ses serviteurs en les qualifiant par le *dhikr* et la glorification (*tasbîḥ*) plus souvent que par le *fikr*. C'est ainsi qu'Allâh parle des Anges : ***Et s'ils s'attribuent la grandeur, ceux qui sont chez ton Seigneur, Le glorifient en transcendance, nuit et jour, sans pouvoir s'en lasser*** (*Coran* XLI, *38*) : ***Ceux qui sont chez Lui ne font pas montre de grandeur dans l'adoration qui Lui est due et ne manifestent pas de soupirs de fatigue. Ils glorifient, la nuit et le Jour, sans se relâcher*** (*Coran* XXI, 19 et 20). Allâh dit à leur sujet : ***Gloire à Toi, Tu es notre Maître proche à l'exclusion des autres*** (*Coran* XXXIV, 41). Allâh rapporte d'eux : (qu'ils disent) : ***Gloire à Toi, nous n'avons d'autre science que celle que Tu nous a accordée*** (*Coran* II, 32). Allâh rapporte de Jonas, l'homme au poisson lorsqu'il se trouvait dans les ténèbres (à l'intérieur de celui-ci) : ***Nul dieu adoré sinon Toi, gloire à Toi, j'étais parmi les injustes*** (*Coran* XXI, 87). Moïse, à qui Allâh a parlé, a dit : ***Gloire à Toi. En vérité, je suis revenu à Toi*** (*Coran* VII, 143). Allâh a dit à notre Prophète bien-aimé : ***Glorifie par la louange de Ton Seigneur avant le lever du soleil et avant son coucher*** (*Coran* XX, 130) : ***Glorifie le nom de ton Seigneur sublime*** (*Coran* LXXXVII, 1). Dans la toute première révélation coranique, Il dit : ***Récite au nom de ton Seigneur qui a créé l'homme d'une agglutination*** (*Coran* XCVI, 1 et 2). Il rapporte des croyants : ***Gloire à Toi, préserve-nous du châtiment du Feu*** (*Coran* III, 191). Il relate que les cieux et la terre Le glorifient tous : ***Ô Montagnes ! Revenez vers Lui et les oiseaux (aussi)*** (*Coran* XXXIV, 10).

En outre, Allâh rendit patent que toutes les créatures glorifient (leur Seigneur) avec humilité et crainte respectueuse : ***Nulle chose qui ne glorifie par Sa Louange*** (*Coran* XVII, 44).

Ces exemples d'une grande éloquence trouvés dans l'Ecriture d'Allâh montrent l'importance du *dhikr* alors que nous n'avons rien trouvé de semblable pour le *fikr*, en sorte que nous savons que le *dhikr est* plus excellent que le *fikr*.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE HUITIÈME

Dans ce chapitre, Râzî analyse avec une grande pénétration et sous des aspects variés le célèbre ḥadîth : « *En vérité, Allâh a quatre-vingt-dix-neuf Noms, cent moins un. Celui qui les garde entrera au Paradis. Allâh est impair et aime l'impair.* »

Dans le développement méthodique du thème majeur du livre sur les Noms et les Qualités de Dieu, il apparaît nécessaire de fonder par voie d'autorité scripturaire et traditionnelle la validité du nombre quatre-vingt-dix-neuf retenu dans la litanie régulière des Noms de louange de Dieu. C'est donc pour Râzî la place de le faire selon la méthode exhaustive qui lui est propre.

Ce chapitre n'offre pas de difficultés majeures que Râzî aurait négligé de traiter. Nous ne ferons qu'ajouter quelques notes circonstanciées à ce texte explicite.

CHAPITRE HUITIÈME

COMMENTAIRE SUR LES TRADITIONS PROPHÉTIQUES (*KHABAR*) MENTIONNANT L'EXCELLENCE DES QUATRE-VINGT-DIX-NEUF NOMS (DIVINS)

Abû Hurayra rapporte que le prophète a dit : « *En vérité, Allâh a quatre-vingt-dix neuf Noms. Celui qui les retient ou les garde* (*aḥça*) *entrera au Paradis.* » Ce ḥadîth est consigné dans le recueil de Bukharî ainsi que dans d'autres narrations.

Abû Hurayra rapporte que le prophète a dit : « *En vérité, Allâh a quatre-vingt-dix-neuf Noms, cent moins un. Celui qui les garde entrera au Paradis. En vérité Allâh est impair* (witr) *et aime l'impair.* » Ensuite, il (Abû Hurayra) énonça les quatre-vint-dix-neuf Noms selon la séquence (*tafçîl*) connue[1].

---

[1]Voici dans l'ordre retenu par la Tradition la séquence de ces quatre-vingt-dix-neuf Noms en transcription française et traduits en fonction d'acceptions multiples possibles de chaque racine

1 – ALLÂH, Dieu, le Dieu absolu qui se révèle.

2 - AL-RAḤMÂN, Le Tout-Miséricordieux.

3 - AL-RAḤÎM, Le Très-Miséricordieux.

4 -AL-MALIK, Le Souverain, le Roi, le Suzerain.

5 - AL-QUDDÛS, L'infiniment Saint.

6 - AL-SALÂM, La Paix, l'Intégrité, la Sécurité, l'Intact, la Salvation, le Salut, l'Exemption.

7 - AL-MU'MIN, Le Fidèle, le Confiant, le Sécurisant.

8 - AL-MUHAYMIN, Le Surveillant, le Témoin, le Préservateur, le Fidèle.

9 - AL-'AZÎZ, L'Inaccessible, l'Irrésistible, Celui qui l'emporte, Celui qui fortifie, Celui qui donne la puissance irrésistible.

10- AL-JABBÂR, Celui qu'on ne peut atteindre, Celui qui répare, Celui qui contraint, le Réducteur, le Restaurateur.

11 - AL-MUTAKABBIR, Le Superbe, Celui qui se magnifie.

12 - AL-KHÂLIQ, Le Créateur, le Déterminant, Celui qui donne la mesure ou la norme de toute chose.

13 - AL-BÂRÎ, Le Producteur.

14 - AL-MUÇAWWIR, Le Formateur.

15 - AL-GHAFFÂR, Le Pardonnant, Celui qui recouvre.

16 - AL-QAHHÂR, Celui qui ne cesse d'être Contraignant et Réducteur, le Tout et Très- Contraignant.

17 - AL-WAHHÂB, Le Donateur généreux, Celui qui ne cesse de donner gratuitement.

18 - AL-RAZZÂQ, Celui qui pourvoit, Celui qui sustante.

19 - AL-FATTÂḤ, Celui qui ouvre, Celui qui accorde la victoire, Celui qui ne cesse de décider ou prononcer.

20 - AL-'ALÎM, Le Très-Savant, l'Omniscient.

21 - AL-QABÎḌ, Celui qui rétracte.

22 - AL BASÎṬ, Celui qui dilate.

23 - AL-KHAFÎḌ, Celui qui abaisse.

24 - AL-RAFÎ', Celui qui élève.

25- AL-MU'IZZ, Celui qui rend d'une puissance irrésistible.

26- AL-MUDHILL, Celui qui avilit.

27- AL-SAMÎ', L'Oyant.

28- AL-BAÇÎR, Le Voyant.

29- AL-ḤAKAM, Le Juge, l'Arbitre.

30-AL-'ADL, Le Juste, l'Équitable, Celui qui rétablit l'équilibre.

31 - AL-LAṬÎF, Le Subtil-Bienveillant, le Compénétrant, le Bon.

32 - AL-KHABÎR, Le Bien-Informé, le Très-Instruit.

33 - AL-ḤALÎM, Le Très-Clément, le Longanime.

34 - AL-'AZHÎM, L'Incommensurable, l'Immense, le Magnifique.

35 - AL-GHAFÛR, Le Tout-Pardonnant.

36 - AL-SHAKÛR, Le Très-Reconnaissant, le Très-Remerciant, Celui qui accroît infiniment, Celui qu'on remercie.

37 - AL-'ALÎ, Le Sublime.

38 - AL-KABÎR, L'Infiniment Grand.

39 - AL-ḤAFÎZH, Le Préservateur, le Conservateur, Celui qui garde.

40 - AL-MUQIT, Celui qui sustante, le Nourricier, Celui qui est fort.

41 - AL-ḤASÎB, Celui qui tient compte de tout, Celui qui demande des comptes.

42 - AL-JALÎL, Le Majestueux, Celui qui est l'objet de Majesté.

43 - AL-KARÎM, Le Tout-Généreux, le Noble-Généreux.

44 - AL-RAQÎB, Le Vigile, le Vigilant, Celui qui observe.

45 - AL-MUJÎB, Celui qui exauce, Celui qui répond.

46 - AL-WASÎ‘, L'Ample, le Vaste, le Tout-englobant.

47 - AL-ḤAKÎM, L'Infiniment Sage.

48 - AL-WADÛD, Le Bien-Aimant, le Bien-Aimé.

49 - AL-MAJÎD, Le Très-Glorieux.

50 - AL-BA'ÎTH, Celui qui ressuscite, celui qui incite, Celui qui suscite.

51 - AL-SHAHÎD, Le Témoin, Celui qui prête témoignage.

52 - AL-ḤAQQ, Le Vrai, le Réel.

5 3 - AL-WAKÎL, Le Gérant, l'Intendant, le Mandataire, Celui à qui l'on confie.

54 - AL-QAWÎ, Le Très-Fort.

55 - AL-MATÎN, Le Très-Ferme.

56 - AL-WALÎ, Le Très-Proche, le Tuteur, le Préposé, l'Auxiliaire, l'Ami, le Maître.

57 - AL-ḤAMÎD, Le Très-Louangé, Celui qui louange, Celui qui est digne de louange.

58 - AL-MUHÇÎ, Celui qui garde en compte.

59 - AL-MUBDI‘, Celui qui produit sans modèle.

60 - AL-MU‘ÎD, Celui qui réintègre.

61 - AL-MUḤYÎ, Celui qui fait vivre.

62 - AL-MUMIT, Celui qui fait mourir.

63 - AL-ḤAYY, Le Vivant.

64 - AL-QAYYÛM, L'Immuable, le Subsistant par soi.

65 - AL-WAJÎD, L'Opulent, Celui qui trouve.

66 - AL-WAḤÎD, L'Unique.

67 - AL-AḤAD, L'Un.

68 - AL-ÇAMAD, Le Soutien universel, l'Indépendant, l'Impénétrable.

69 - AL-QADÎR, Le Puissant, le Déterminant.

70 - AL-MUQTADIR, Le Très-Puissant pour soi.

71 - AL-MUQADDIM, L'Antérieur, Celui qui précède, qui devance.

72 - AL-MU'AKHKHIR, Le Postérieur, Celui qui vient après, Celui qui retarde.

73 - AL-AWWAL, Le Premier.

74 - AL-ÂKHIR, Le Dernier.

75 - AL-ZHÂHIR, L'Extérieur, l'Apparent.

76 - AL-BÂṬIN, L'Intérieur.

77 - AL-WÂLÎ, Le Maître Très-Proche.

78 - AL-MUTA‘ÂL, L'Exalté.

Ce ḥadîth appelle plusieurs commentaires approfondis :

1. PREMIÈRE QUESTION

Sache que Abû Zayd al-Balkhî conteste la validité de ce ḥadîth. Il précise que de toutes les transmissions qui en font mention, la plus probante est considérée comme faible. Il remarque qu'il est bien étonnant que l'Envoyé d'Allâh ait énoncé de telles paroles contenant cette faveur sans préciser aux fidèles la séquence détaillée (des Noms). Il est sûr pourtant que « *Celui qui les compte entrera au Paradis* » et que les créatures, à l'évidence, n'auront de cesse d'atteindre ce but. Or, il leur paraît bien impossible d'y prétendre sans connaître les Noms en question ; et même s'ils s'y appliquaient, il serait impossible de ne pas avoir mentionné ces Noms. Cette remarque montre bien que cette transmis-

---

79 - AL-BARR, Le Bon, le Bienveillant.

80 - AL-TAWWÂB, Celui qui ne cesse de revenir.

81 - AL-MUNTAQIM, Le Vengeur.

82 - AL-‘AFUW, Celui qui efface, l'Indulgent.

83 - AL-RA'ÛF, Le Très-Bienveillant.

84 - MALIK AL-MULK, Le Possesseur du Royaume.

85 - DHÛ-L-JALÂL WA-L-IKRÂM, Le Détenteur de la Majesté et de la Générosité.

86 - AL-MUQSIT, L'Équitable, Celui qui discrimine, Celui qui répartit.

87 - AL-JÂMI‘, Celui qui réunit, Celui qui synthétise.

88 - AL-GHANÎ, Le Suffisant par soi.

89 - AL-MUGHNÎ, Celui qui confère la suffisance.

90 - AL-MÂNI‘, Celui qui refuse.

91 - AL-ḌÂRR, Celui qui contrarie.

92 - AL-NÂFI‘, Celui qui accorde le profit.

93 - AL-NÛR, La Lumière.

94 - AL-HÂDÎ, Le Guide, Le Recteur.

95 - AL-BADÎ‘, Le Novateur.

96 - AL-BÂQÎ, Le Permanent.

97 - AL-WÂRITH, L'Héritier.

98 - AL-RASHÎD, Celui qui agit avec droiture, Celui qui dirige avec sagesse.

99 - AL-ÇABÛR, Le Très-Constant.

sion excluant la séquence détaillée de ces Noms est faible (*çîfa*). Mais Allâh est plus savant !

Réponse a cette première question

Pourquoi n'est-il pas possible que l'Envoyé d'Allâh fasse une mention synthétique sans avoir à préciser la séquence détaillée de ces Noms ? Devant cette imprécision de l'Envoyé, les créatures sont incitées à mentionner avec application tous les Noms et toutes les Qualités d'Allâh avec l'espoir d'obtenir la faveur réservée à leur mention qui «*fera entrer au Paradis celui qui les garde.* »

Dans le même ordre de raisonnement, Allâh a relevé l'importance de se conformer à la prière rituelle intermédiaire (*çala wusṭâ*) (selon ce verset : ***Respectez les prières et la prière intermédiaire et établissez-vous pour Allâh dans une adoration parfaite*** (*Coran* II, 238)), bien qu'Il l'ait cachée dans les prières rituelles. Il a magnifié la Nuit de l'Arrêt prédestiné (*laylat-al-qadr*) tout en la celant dans les nuits du mois de Ramaḍân. De même a-t-Il dissimulé Sa satisfaction dans les œuvres d'obéissance et Son courroux dans les désobéissances. Il a caché Son saint rapproché parmi les créatures. Il a gardé secret le moment de la mort et l'instant de la Résurrection. Cette dissimulation est intentionnelle pour que l'homme s'applique à toute pratique d'adoration en tout instant avec le respect convenable et en évitant facilité et indulgence dans l'acquittement des œuvres d'obéissance. Par analogie il est possible qu'il en soit ainsi en cette question.

2. DEUXIÈME QUESTION

La proposition : « *En vérité Allâh a quatre-vingt-dix-neuf Noms* », nécessite de restreindre Ses Noms à ce nombre. Si le terme « Noms » doit signifier des noms mais pas des Qualités, alors ces quatre-vingt-dix-neuf noms dans leur ensemble sont des qualités, pas des noms à l'exception du nom *Allâh*. Il y a toutefois divergence quant à savoir si ce nom *Allâh* est un nom ou une qualité. Si par nom il faut entendre tout vocable pouvant s'appliquer à Allâh, peu importe qu'il soit considéré comme nom ou comme qualité, on se trouve dès lors devant une difficulté puisque nous avons montré précédemment à l'aide d'arguments rationnels que les Qualités d'Allâh sont en nombre illimité.

Réponse à cette deuxième question

Préciser un nombre ne veut pas dire qu'il ne puisse recevoir d'augmentation.

La cause de la détermination d'un nombre précis peut être double.

a) Il se peut que ces noms soient plus magnifiques et plus majestueux que d'autres.

b) La proposition : « *En vérité, Allâh a quatre-vingt-dix-neuf Noms* », ne doit pas être interprétée comme un tout, mais c'est tout le ḥadîth : « *En vérité Allâh a quatre-vingt-dix-neuf Noms. Celui qui les garde entrera au Paradis* », qui doit être considéré comme un tout unique à l'exemple de celui qui énoncerait cette proposition : « Zayd a mille dirhams comptés pour les distribuer en aumône », ce qui ne veut pas dire qu'il ne possède pas plus de ces mille dirhams. La preuve du bien-fondé (*çiḥḥa*) de cette interprétation se trouve dans le ḥadîth rapporté par 'Abd Allâh ibn Mas'ûd dans lequel le Prophète exprime cette demande à Allâh : « Ô mon Dieu ! je suis Ton serviteur, fils de Ton serviteur et fils de Ta servante. Mon toupet est dans Ta Main. Ta décision à mon sujet est exécutoire. Ton décret immuable me concernant est juste. Je Te demande par tout nom par lequel Tu T'es nommé Toi-même pour Toi, ou que Tu as fait descendre dans Ton livre ou encore dont Tu as conféré la science à certaines de Tes créatures ou bien que Tu as choisi dans la science du Mystère chez Toi... »

3. TROISIÈME QUESTION

Il est bien éloigné de la majesté de ces Noms qu'ils ne puissent être cent au lieu de quatre-vingt-dix-neuf !

Réponse à cette troisième question

Elle comporte trois aspects :

Premier aspect

Allâh a déterminé un nombre précis de prières même si nous n'arrivons pas à saisir la sagesse qui y a présidé. De même en cette matière le musulman est tenu d'accepter ce comput comme marque d'une sagesse consommée même si l'intelligence du fidèle ne peut en analy-

ser les différentes implications. Pour appuyer notre réponse, nous donnerons quelques exemples[2] :

a) Nous constatons que, dans le temps imparti à la prière rituelle du matin (*çalât al-çubḥ*), les prières dites de sunna (d'institution prophétique) précèdent celle d'obligation divine (*farîḍa*) alors que, dans le temps imparti à la prière rituelle de la nuit, les prières dites de sunna sont accomplies après celle d'obligation divine. Il se peut que l'ignorant s'en étonne alors que celui qui se conforme (*muqallid*) à cette tradition l'accepte sans réserve. Pourtant, le connaissant sait, de preuve évidente (*burhân*), que cet arrangement est conforme à la sagesse. En effet, le sommeil empêche de s'acquitter de la pratique d'adoration d'une manière complète. Quand l'homme revient du sommeil, se lève et s'acquitte de la prière, il lui reste une trace de celui-ci qui disparaît alors entièrement. Pour cette raison les prières de sunna ont été instituées avant la prière d'obligation divine afin que l'indisposition (*khalal*) résultant du sommeil se dissipe dans les prières de sunna et non dans celle d'institution divine.

Dans la soirée, l'homme peut ressentir la fatigue accumulée durant la pleine journée au point que le sommeil s'empare de lui. Or, cette emprise ne cesse de s'accroître d'heure en heure. La prière d'obligation divine précède donc celles de sunna afin que l'indisposition produite par le sommeil se manifeste dans les prières de sunna et non dans celle d'obligation divine.

b) Allâh dit de la fonction des Anges justiciers (*zabâniyya*) : ***Sur lui (le Feu ardent de l'Enfer nommé Saqar) se trouvent dix-neuf (anges)*** (*Coran* LXXIV, 30). Les mécréants s'étonneront toujours de

---

[2]Cinq prières d'obligation divine rythment la journée du croyant pratiquant. A chacune de ces cinq prières est attaché un nombre plus ou moins grand de prières surérogatoires d'institution prophétique.

Voici dans l'ordre, les cinq prières canoniques :

1 - Prière du couchant (*çalât al-maghrib*)

2 - Prière de la nuit (*çalât al-'ichâ'*)

3 - Prière du matin (*çalât al-çubḥ*)

4 - Prière du midi (*çalât al-zhuhr*)

5 - Prière de l'après-midi (*çalât al-'açr*).

ce nombre déterminé. Les Docteurs de la Loi en font plusieurs commentaires :

1) La journée complète comprend vingt-quatre heures dont cinq sont consacrées aux cinq prières. Il reste alors dix-neuf heures pendant lesquelles (l'obligation rituelle) du *dhikr* d'Allâh n'existe pas. Or, il ne fait aucun doute que le nombre de ces Anges justiciers est en rapport avec ces dix-neuf heures.

2) Les Portes de la Géhenne sont au nombre de sept. Allâh dit : ***Elle a sept portes*** (*Coran* XV, 41). Les Docteurs précisent que six portes sont destinées aux mécréants (*kuffâr*) et une seule aux impies scélérats (*fussâq*). Les piliers de la Foi sont au nombre de trois : la reconnaissance par attestation (*iqrâr*), la conviction (*i'tiqâd*) et l'œuvre (*'amal*). Les Infidèles renoncent à ces trois piliers et pour cette raison trois des Anges sont placés pour eux à chacune de ces six portes, occupant ainsi au total dix-huit d'entre eux. La porte unique est réservée aux impies scélérats qui y parviennent parce qu'ils n'ont pas accompli l'œuvre prescrite malgré leur reconnaissance par attestation et leur conviction. Leur Ange n'est donc qu'un seul. Les dix-huit préposés aux Infidèles avec celui-ci totalisent bien dix-neuf.

3) Le nombre des Anges justiciers dans la Vie future est fonction de celui des facultés liées au corps qui empêchent l'homme, en devoir de les mettre au service de l'âme raisonnable, de connaître Allâh. Ces facultés sont au nombre de dix-neuf Cinq concernent les sens externes, cinq autres les organes internes, deux autres les deux facultés consupiscible et irrascible et enfin sept concernent les forces de la nature qui sont : la force attractive (*jâdhiba*), la force rétractive (*mâsika*), la force digestive (*ḥâdima*), la force centrifuge (*dâfi'a*), la force nutritive (*ghâdhiya*), la force végétative (*nâmiya*) et la force génésique (*muwallida*). La somme de ces facultés est égale à dix-neuf, nombre des Anges justiciers se tenant à chaque porte de la Géhenne du corps, et par correspondance, ce nombre est celui des Anges justiciers se trouvant (aux portes) de la Géhenne de la Vie future.

c) On rapporte que l'Envoyé d'Allâh a dit : « *Celui qui dit : Gloire à Allâh au-dessus de tout* (subḥâna-llâh) *a dix récompenses. Celui qui dit : La Louange à Allâh* (al-ḥamdu-lillâh) *a vingt récompenses. Celui qui dit : Nul dieu adoré sinon Allâh* (lâ ilâha illâ llâh) *a trente récompenses. Enfin, Celui qui dit : Allâh est plus grand* (Allâhu akbar) *a quarante récompenses.* »

Les Docteurs de la Loi savent bien, au moyen de la preuve rationnelle, qu'il en est ainsi car il n'y a pas de récompense plus élevée et plus excellente que la connaissance (*ma'rifa*) d'Allâh et la submersion dans Son Amour (*mahabba*) et Son Service (*khidma*). Lorsque le serviteur dit : « *Gloire à Allâh au-dessus de tout* », il connaît Allâh par la reconnaissance de la transcendance (*tanzîh*) et la sanctification (*taqdîs*) qui excluent tout ce qui ne s'y rapporte pas. Cette connaissance est en raison de la félicité (*sa'ada*) et de la prospérité (*ghibta*).

Quand le serviteur dit : « *La Louange (est) à Allâh* », il connaît que le Vrai, parfait en Son Essence, est aussi Principe de perfection chez les autres. Or, il n'y a pas autre chose dans l'Existence universelle (*wujûd*) que Son essence[3]. De même, toute perfection s'actualisant dans une chose autre que Lui, résulte donc de Lui et de Son excellence. C'est alors que la connaissance se trouve doublée, entraînant, sans aucun doute, une récompense double.

Lorsque le serviteur dit : « *Nul dieu adoré sinon Allâh* », il sait qu'Allâh est parfait en Son Essence et détermine la perfection chez les autres sans qu'aucune chose, hormis cet Existant, ne se trouve être dans l'Existence universelle avec cette qualité de perfection. Dès lors, son indigence le fait tendre intensément vers la Miséricorde d'Allâh et son attachement (à Lui) parachève son dévouement devant Son Excellence et Sa Générosité. Sa connaissance devient le triple de ce qu'elle était auparavant et la récompense (qui l'accompagne) se trouve être, sans aucun doute, dans la même proportion. Lorsque le serviteur dit : « *Allâh est plus grand* », il sait que, même si les lumières de Sa Majesté et de Sa Grandeur se montrent à lui, Allâh demeure plus grand, plus parfait et plus immense que tout ce qu'il peut se représenter en imagination et concevoir de la lumière de la Perfection et de la Toute-Puissance inaccessible d'Allâh. Sa connaissance devient ainsi quatre fois ce qu'elle était auparavant. Ces exemples confirment que tout ce qui reste hors de la portée de l'intelligence humaine n'est pas de son ressort. Aussi, l'excellence de l'Être vrai exclut qu'Il puisse être un moyen d'accès pour quiconque cherche à parvenir à Lui, comme elle refuse que l'être créé puisse s'élever à Lui, si ce n'est progressivement.

---

[3]Telle est la doctrine orthodoxe de la *wahdat al-wujûd* que tous les Maîtres n'ont cessé d'exprimer plus ou moins explicitement. Voir notre introduction à ce sujet.

De même, la constatation que les Noms divins rentrent sous ce nombre (de quatre-vingt-dix-neuf) relève d'une sagesse cachée. Celui qui ne cesse d'être Savant des Mystères s'est réservé la connaissance de ces Noms.

Deuxième aspect

C'est celui sur lequel s'est appuyé Abû Khalf Muḥammad ibn 'Abd al-Malik as-Sulamî aṭ-Ṭabarî dans son traité sur le commentaire des Noms d'Allâh. Il y dit : « Certes, Allâh a déterminé ce nombre de (quatre-vingt-dix-neuf) pour Ses Noms afin qu'on soit attentif à ne pas en établir d'autres par déduction (*qiyâs*) et afin qu'on s'en tienne nécessairement à l'énoncé traditionnel (*tawqîf*). » Cette réponse reste excellente.

Troisième aspect

La raison d'être du nombre **cent moins un** (soit quatre-vingt-dix-neuf) de ces Noms divins que l'Envoyé d'Allâh a mentionnés est l'imparité car l'impair (*witr*) est plus excellent que le pair (*shaf'*). Nous affirmons cette supériorité de l'impair sur le pair pour plusieurs raisons :

a) La singularité (*fardâniyya*) est une qualité du Vrai, la parité (*shaf'iyya*) une qualité des créatures. Allâh a dit : ***De chaque chose, Nous avons déterminé un couple*** (wa min kulli shay'in khalaqnâ zawjayn) (*Coran* LI, 49). Or, les caractéristiques (*çifa*) du Créateur (*khâliq*) sont supérieures à celles de la créature.

b) Tout nombre pair est dans la nécessité de l'Unité qui est impaire. Or, l'impair se passe du pair et l'Unité du nombre. Il est donc sûr que l'impair est supérieur au pair.

c) L'impair implique le pair et l'impair. Lorsqu'on divise tout nombre impair en deux parties, l'une d'elles est paire et l'autre impaire. Or, le nombre qui inclut en soi ces deux parties est supérieur à ce qui n'en renferme qu'une seule. Il est donc certain que l'impair est plus excellent que le pair.

d) L'impair ne peut être divisé par moitié au contraire du nombre pair. Or, ce qui accepte la division est faiblesse, celui qui ne peut la subir est intègre. Il en résulte que l'impair est plus excellent que le pair.

e) Tous les nombres sont issus de l'Unité car l'un, ajouté à une autre unité devient deux et celui-ci ajouté à une autre unité devient trois, ce processus n'ayant pas de fin. Il est donc vrai que l'Un est la cause de tous les nombres et qu'il est impair ; il n'en demeure pas moins vrai que (le premier) impair est la cause de tous les nombres et que lui-même n'en est pas un.

f) L'impair l'emporte sur le pair du fait que celui-là ajouté à celui-ci donne (toujours) un résultat impair. Cet argument démontre que la vertu (*quwwa*) de l'impair l'emporte sur celle du pair. Or, ce qui prévaut est supérieur (sous ce rapport). L'impair est donc supérieur.

g) L'Unité (*waḥd*) est inexorablement liée à tous les degrés de développement des nombres. Chaque degré, en tant que tel, assumé par les nombres, est unique sous ce rapport. Or, l'unité (*wâḥida*) est impaire et l'imparité (*witriyya*) est nécessairement attachée à chaque degré de développement des nombres au contraire de la parité (*zawjiyya*). Aussi l'impair est plus excellent.

Il résulte de l'ensemble de ces considérations que l'impair est supérieur au pair.

4. QUATRIÈME QUESTION

Pourquoi l'Envoyé d'Allâh a-t-il dit : *quatre-vingt-dix-neuf (noms), cent moins un ?* Quelle est la raison d'être de cette répétition ?

Réponse

Il y a deux raisons à cette répétition :

a) Le renforcement (*ta'kîd*) comme dans ces paroles coraniques : ***Trois (jours de jeûne) pendant le Pèlerinage et sept lorsque vous serez de retour (soit) dix (jours) complets*** (*Coran* II, 196) *:* ***Ne prenez pas deux dieux, deux (ou en tant que deux)*** (lâ tattakhidhu ilâhayn ithnayn)**.** ***En vérité, Lui est un Dieu unique*** (ilahun wâḥidun) (*Coran* XVI, 54).

b) C'est d'éviter une erreur ou d'assurer la conformité car quatre-vingt-dix-neuf ressemble dans la graphie (des lettres avant l'introduction des chiffres dits « arabes ») à 77, 79 et 97. La confusion possible cesse par cette parole : *cent moins un.*

5. CINQUIÈME QUESTION

Elle concerne la transmission contenant la séquence détaillée de ces Noms divins.

Certains rapporteurs soutiennent que cette transmission est faible pour plusieurs raisons :

a) Cette séquence détaillée n'est pas mentionnée dans les recueils sûrs de *aḥadîth* et, d'autre part, les compilateurs de *aḥadith* contestent l'authenticité de la transmission.

Aḥmad et Al-Bayhaqî considèrent comme faible la transmission des rapporteurs de ce *ḥadîth*. Abû 'Isâ at-Tirmidhî en parle dans ce sens dans la transmission qu'il en donne.

b) La confusion qu'on trouve dans la transmission rapportée par Abû Hurayra incite à l'opinion précédente. En effet, ce *ḥadîth* reçoit deux transmissions reconnues mais entre les deux il existe une différence manifeste.

c) Les compilateurs disent que les Noms divins transmis dans cette relation n'incluent pas la mention du Seigneur (*Rabb*)[4] alors que le Coran en parle (abondamment). Il en est de même des termes : « chose (*shay'*) », Très-Compatissant (*ḥannân*), Très-Bienveillant (*mannân*), bien que l'on trouve des nouvelles prophétiques sûres à leur sujet. Or, les termes du ḥadîth en question font penser que les Noms d'Allâh se restreignent à ce nombre (quatre-vingt-dix-neuf).

d) La séquence devrait comprendre tout nom possible alors que celle de Abû Hurayra ne renferme pas une énumération parfaite. La cause en est que l'ordre à considérer dans l'énumération possible des Qualités d'Allâh peut se concevoir de quatre manières :

Première manière

L'ordre à respecter dans cette énumération des Noms divins devrait tenir compte de celui que l'on trouve dans la Réalité (*wujûd*). En effet, l'Essence est le fondement (*açl*) des Qualités et celles-ci, à leur tour, peuvent être des Qualités de l'Essence qui précèdent (ontologiquement et fonctionnellement) les Qualités d'activités, les premières étant principe (*mabda'*) des secondes. Or, le principe précède toujours l'effet (*athar*). Certaines Qualités d'Essence conditionnent (*sharṭ*) et d'autres

[4]Voir Introduction p.38.

sont conditionnées (*mashrûṭ*). Or, la condition précède le conditionné. Selon ce point de vue, l'ordre à considérer serait le suivant : commencer par les Noms d'Essence (*asmâ' al-dhât*), puis ceux de la Vie (*ḥayâ*), de la Science (*'ilm*) et de la Puissance (*qudra*) et ainsi de suite pour les autres qualités. Viendraient ensuite les noms de ces qualités et des effets qu'elles produisent tels que le Créateur (*khâliq*), le Pourvoyeur (*razzâq*), Celui qui produit sans modèle (*mubdi'*), Celui qui réintègre (*mu'îd*). Il est évident que cette manière d'envisager l'ordre des Noms n'est pas celle qui résulte de la transmission de Abû Hurayra mais bien le contraire en réalité. Par exemple, les deux Noms : Celui qui vivifie (*Muḥyî*) et Celui qui fait mourir (*mumît*) sont d'abord mentionnés (dans cette transmission), puis ensuite le Vivant (*ḥayy*), alors qu'il va de soi que l'inverse s'impose. Ne constates-tu pas que la mention du « Suffisant-par-soi » (*ghanî*) s'impose d'emblée et ensuite « Celui-qui-confère-la-suffisance » (*mughnî*). Dans cette manière analogique (que nous présentons) la mention du « Vivant » s'impose avant celle de « Celui-qui-donne-la vie ».

Deuxième manière

L'ordre d'énumération devrait tenir compte de la connaissance que nous possédons de ces Qualités. Pourtant les Théologiens sont en divergence au sujet de ce qu'est la Science première que nous avons d'Allâh.

Il est sûr en l'occurrence que la science que nous avons de Lui est celle d'un Être efficient (*mu'aththir*) dans la réalité des êtres adventices ; car, en sachant que le monde est possible ou adventice, nous savons nécessairement qu'il a une cause efficiente. La première connaissance que nous avons d'Allâh est donc qu'il est Producteur efficient.

De plus, nous dirons : la cause efficiente peut être envisagée de deux façons, d'une part en mode nécessaire ou par déduction (*'alâ sabîl al-îjâb*), et d'autre part en mode d'information ou par induction (*ikhtibâr*). Or, la première affirmation est fausse puisque de la primordialité (*qidam*) d'Allâh découlerait celle du monde et de l'adventicité (*ḥudûth*) du monde, celle d'Allâh ; aussi ces deux propositions sont fausses. Il se confirme donc que l'efficience d'Allâh dans l'Existence universelle doit être envisagée (seulement par induction).

Dès lors, la première connaissance que nous avons d'Allâh est qu'Il est Producteur efficient, ensuite qu'Il est Puissant. Puis, en vertu de

Ses Actes qui viennent Le décrire sous les aspects de la Providence (*iḥkâm*) et de l'Évidence ou Connaissance certaine (*ittiqan*), nous constatons qu'Il est Savant. Nous remarquons encore, du fait qu'Il ait disposé pour l'accomplissement de Ses Actes des moments et des Qualités déterminés, qu'Il est Volontaire (*murîd*). Enfin, qu'Il soit Savant, Volontaire et Puissant nous amène à inférer qu'Il est Vivant. C'est alors que de l'existence de ces Qualités nous concluons qu'Allâh transcende toute assimilation (*mushâbaha*) aux substances (*jawâhir*), aux accidents (*a'râḍ*) et aux corps (*ajsâm*).

Une fois cela bien compris, nous te dirons : l'ordre à respecter, au regard de ce point de vue, devrait commencer par la mention des Qualités d'Activités telles que « le Créateur », « le Producteur » et « le Formateur ». C'est ensuite qu'il conviendrait de mentionner les Qualités d'Essence telles que : Le Puissant (*qâdir*), Le Très-Puissant-pour-soi (*muqtadir*), le Savant (*'âlim*), Celui-qui-ne-cesse d'être-Savant (*'allâm*), le Très-Savant (*'alîm*) et ainsi de suite pour toutes les autres Qualités ; c'est alors qu'il faudrait énumérer les Noms se référant à l'Essence. L'Ordre parfait à respecter serait fonction du bien-fondé de cette considération. Or, à l'évidence l'ordre d'énumération rapporté par Abû Hurayra n'est pas de la sorte.

Troisième manière

Les Noms et les Qualités d'Allâh que l'on trouve mentionnés, d'une manière concordante, dans chaque Religion (*dîn*) ou Communauté traditionnelle (*milla*) doivent être préférés à ceux qui s'y opposent. L'énumération rapportée par Abû Hurayra ne répond pas à cette évidence.

Quatrième manière

Il y a accord pour affirmer que certains Noms d'Allâh sont plus importants que d'autres. L'ordre à respecter dans cette perspective est la précellence accordée à ce qui a le plus d'importance. Or, ce qui est tel devra se trouver mentionné en premier dans cette séquence. Pourtant, la Tradition rapportée par Abû Hurayra, bien qu'elle comprenne, dès le début, cet ordre d'importance puisqu'elle commence par le Nom Allâh, puis celui du Tout-Miséricordieux, ne conserve plus, par la suite, l'ordre en question.

Tels sont les aspects logiques que soulève cet ordre d'énumération des Noms divins alors que celui énoncé dans la transmission d'Abû

Hurayra ne se conforme pas à ces séquences logiques. On a donc la preuve que cette transmission est faible.

Réponse à la cinquième question

Nombreux sont les Docteurs qui admettent que cette transmission renfermant la mention des Noms divins n'exclut pas d'autres possibilités bien que ces Noms et ces Qualités soient pour la plupart ceux dont parlent le Coran et les Nouvelles prophétiques sûres. La raison met en évidence le bien-fondé de toutes les données désignant ces Noms concernant Allâh. Il est donc préférable d'accepter cette tradition (*khabar*).

Quant à dire qu'il faille conserver cet ordre d'énumération, nous avons déjà montré que, dans des cas analogues, Allâh garde des mobiles secrets qu'Il ne nous fait pas pénétrer. Il incombe donc de l'admettre et d'y adhérer véritablement.

6. SIXIÈME QUESTION

Quelle est la signification du verbe *aḥçâ :* garder, énumérer, avoir la capacité, dans ce ḥadîth : « *Celui qui les garde* (aḥçâ) *entrera au Paradis.* »

Réponse

Ce verbe comporte quatre acceptions *:*

1) Le nom verbal *iḥçâ'* veut dire l'acte d'énumérer, de dénombrer (*'add*). Le serviteur désire dénombrer ces Noms et invoque son Seigneur par eux. Allâh a dit : ***Il a compté toute chose en nombre*** (aḥçâ kulla shay'in 'adadan) (*Coran* LXXII, 27).

Abû Zayd al-Balkhi conteste cette interprétation lorsqu'il dit :

Allâh a conditionné le droit au Paradis au don total (*badhl*) de l'âme et des biens. Il a dit : ***En vérité, Allâh a fait aux Fidèles l'achat de leurs âmes et de leurs biens en échange du Paradis*** (*Coran* IX, 111). Dans un autre verset, Il a dit : ***En vérité, ceux qui sont fidèles et font les œuvres intègres auront les jardins de Firdaws (Paradis) comme part descendue (sur eux)*** (*Coran* XVIII, 107).

Le Paradis n'est accordé de droit qu'avec le don total de l'âme et des biens. Comment alors, (demande Abû Zayd) est-il possible que ces Noms procurent la prospérité (paradisiaque) (*fawz*) par la seule

énumération des mots que l'homme mentionne dans un très court laps de temps et dans un espace réduit ?

2) Le nom verbal *iḥçâ'* comporte le sens d'énumérer par la langue conjointement avec l'énumération par l'intelligence.

Lorsque le serviteur décrit son Seigneur comme le Roi (*malik*), il rend présents dans son mental les différents aspects du Royaume (*mulk*) d'Allâh et de Sa Royauté absolue (*malakût*). Quand il mentionne qu'Allâh est le Très-Saint (*quddûs*), il se représente mentalement qu'Allâh est Saint dans Son Essence, Ses Qualités, Ses Actes, Ses Principes de Sagesse (*aḥkâm*) et Ses Noms à l'exclusion de tout ce qui ne Lui convient pas. De la même manière, pourras-tu en déduire l'énumération de la suite des Noms.

3) Le nom verbal *iḥçâ'* a aussi le sens de « avoir la capacité » (*tâqa*). Allâh a dit : ***Allâh sait que vous n'en aurez pas la capacité*** (taḥçû) (*Coran* LXXIII, 20).

L'Envoyé d'Allâh a dit : « *Maintenez-vous en toute rectitude, mais vous n'en aurez pas la capacité* » (*istaqîmû wa lan taḥçû*), c'est-à-dire : vous ne pourrez pas vous maintenir entièrement dans la rectitude. Le début du ḥadîth veut dire alors : Celui qui a la capacité de conserver avec soin le caractère sacré (*ri'âya ḥuruma*) de ces Noms sera introduit au Paradis. Il faut comprendre par : « conserver avec soin ou garder attentivement ces Noms », ce que l'Envoyé d'Allâh a répondu à l'Ange Gabriel quand ce dernier le questionna au sujet de la conformité excellente ou perfection de l'acte (*iḥsân*) : « *C'est que tu adores Allâh comme si tu Le voyais car si tu ne Le vois pas, Lui, te voit.* »

Lorsque le serviteur dit : « Le Tout-Miséricordieux (*raḥmân*), le Très-Miséricordieux (*raḥîm*) », il sait qu'il ne trouvera la Miséricorde (*raḥma*) que venant de Lui. Lorsqu'il dit : le Souverain (*malik*), il sait que tous les êtres possibles constituent Son Royaume. En outre, il se comportera à l'égard de son Seigneur comme le serviteur humble envers le Souverain tout-puissant. Lorsque le serviteur dit : Celui qui ne cesse de pourvoir (*razzâq*), il sait qu'Allâh est Celui qui se charge de sa subsistance en sorte qu'il se fie à la Promesse d'Allâh, le Souverain rétributeur (*malik mujâzî*). Lorsqu'il dit : Celui qui se venge (*muntaqim*), il éprouve de la crainte à l'égard de Sa vengeance et, ainsi de suite, pour tous les Noms.

La différence entre ce commentaire et celui exposé précédemment (en 2) est que, dans celui-ci, on considère l'acquisition de la science en se tenant au sens donné à cette qualité alors que dans la présente analyse on envisage la réalisation de la servitude adorative (*'ubûdiyya*) en fonction de l'aspect qui convient à la connaissance de telle qualité.

4) En prenant ce *ḥadîth* comme il se présente dans le recueil de Bukharî, donc sans la séquence énonçant ces Noms divins, il signifie dans sa première partie « Celui qui les compte » : Celui qui recherche ces Noms dans le Coran, en toutes nouvelles prophétiques sûres et dans les preuves que procure la raison afin d'y recueillir ces quatre-vingt-dix-neuf Noms. Or, il est évident que cela ne sera possible qu'après l'acquisition des sciences fondamentales et de leurs applications pour rassembler ces Noms trouvés dans le Livre d'Allâh et la Tradition de Son Envoyé. Il va de soi que celui qui acquiert ces connaissances et qui fait des efforts en vue d'obtenir la disposition requise pour recueillir ces Noms dans le Livre d'Allâh et dans la Tradition de Son Envoyé, a touché le terme final de la servitude adorative.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE NEUVIÈME

La racine verbale du nom *Du'â'* est *Da Wa 'a* et signifie : appeler, convoquer, pousser (à), inciter, supplier, clamer. Elle n'est pas sans rappeler les sens du verbe latin *vocare*.

Les différentes significations attachées à l'étymologie de cette racine permettent de mieux saisir l'argumentation que Râzî consacre, tout au long de cet intéressant chapitre, à la *du'a'*.

La *du'â'* est, avant tout, l'appel intérieur et irrésistible de l'être, la disposition qui le pousse vers son origine unique et ultime. Dans les cas extrêmes, quand l'aspiration de l'âme est si intense, celle-ci est aspirée vers son Seigneur, totalement mobilisée dans une adoration essentielle. Le dire du Prophète : « *la dou'â' est l'adoration* », n'a pas de signification plus élevée.

Pour cette raison, la *dou'â'* est une disposition spontanée de l'âme sans autre préméditation que la démarche intérieure vers son Seigneur, celle-ci ne cessant de retrouver la conscience totale de son origine en Dieu. Tous les êtres, sans exception, sont ainsi conviés par Dieu même vers Lui, leur origine et leur fin. Ils ne peuvent donc faire autrement que d'appeler, dans un cri intérieur, et quelquefois extérieur, Celui qui constitue l'essence d'eux-mêmes dans l'Être unique et nécessaire qui ne peut admettre ni second, ni associé. Quel que soit le mobile apparent des êtres qui les pousse à agir, en réalité, c'est toujours leur Seigneur qu'ils visent même si les formes d'attraction semblent les plus aberrantes.

C'est à cause de cet appel intérieur irrésistible qui sollicite l'être créé et qui le force à la nostalgie et à la sincérité intime, que le Coran et la Tradition ne cesseront de rappeler l'importance de la *du'â'* dans la vie adorative du croyant pour mieux le stimuler et pour qu'il donne une forme adéquate à cet appel intérieur afin de le rendre plus opérant dans l'âme. Cette profonde supplique est, par son origine, conaturelle à l'être et spontanée, et témoigne de sa dépendance entière vis-à-vis de

Dieu. Elle donnera à sa vie adorative une consistance et une efficacité plus grandes et sera alors plus féconde lorsque les thèmes et formulations lui seront proposés par le Coran, la Tradition prophétique et les invocations des Saints.

Pour illustrer d'une manière différente de celle de Râzî ce thème doctrinal fondamental, nous donnons, ci-après, quelques extraits du chapitre II du livre de Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabi, intitulé *Fuçuç al-Ḥikam, les Chatons des Sagesses* (*prophétiques*), traduit d'après l'édition de Abû 'Alâ 'Affîfi, Le Caire 1365/1946 :

« Sache-le ! Les dons (*'aṭâyâ*) et les faveurs (*minaḥ*) qui se manifestent dans l'existence par le moyen ou non des serviteurs, sont de deux sortes : les dons essentiels et ceux en relation avec les Noms (divins) que les êtres d'expérience spirituelle directe (*ahl al-dhawâq*) savent reconnaître.

Certains dons sont accordés après une demande (*su'âl*) déterminée ou non déterminée. D'autres sont reçus sans aucune demande, qu'il s'agisse de dons essentiels ou de dons en relation avec les Noms (divins).

La demande déterminée consiste à dire par exemple « Ô Seigneur, accorde-moi telle chose ! » car on spécifie une chose à l'exclusion d'une autre.

La demande indéterminée peut se formuler ainsi : « Accorde-moi ce que Tu sais être pour mon bien en chaque aspect de mon être subtil et grossier ! » Dans une telle demande, cet être ne précise rien.

Ceux qui demandent (*sâ'ilûn*) se répartissent en deux groupes. Certains sont poussés à demander sous l'impulsion naturelle, car ***l'être humain fut créé empressé*** (*Coran* XVII, 11). D'autres sont incités à demander parce qu'ils savent qu'il y a des choses chez Allâh qui ne peuvent être obtenues, en accord avec la Présence divine, qu'après avoir été demandées. Ceux-là disent alors : « Il se peut que la demande que nous faisons à Dieu, soit de cette nature. » Une telle demande prend en considération toutes les possibilités incluses dans l'Ordre divin bien que celui qui demande ainsi ne sache pas ce qui est dans la Science de Dieu, ni ce que sa prédisposition à recevoir comporte, car la saisie, à chaque instant précis, de la prédisposition de l'être, est l'une des choses les plus difficiles à comprendre. Si la pré-

disposition à demander ne lui avait été accordée, il n'aurait jamais été à même de le faire.

Les êtres pénétrés de la Présence divine peuvent saisir une telle prédisposition, dans le meilleur des cas, en la connaissant à l'instant même dans lequel ils se trouvent. C'est à cause de leur présence qu'ils savent ce que Dieu le Vrai leur accorde en cet instant et qu'ils n'ont conscience de ce qu'ils reçoivent qu'en fonction de leur prédisposition.

Ceux-là sont de deux sortes : les uns connaissent leur prédisposition d'après ce qu'ils reçoivent, les autres savent ce qu'ils reçoivent en raison de leur prédisposition. La connaissance que les êtres de cette dernière catégorie ont de leur prédisposition est la plus parfaite.

Celui qui demande, non par hâte, ni par l'évidence de possibilités, le fait uniquement pour se conformer à l'Ordre divin ainsi exprimé : ***Invoquez-Moi spontanément, Je vous exaucerai*** (*Coran* XL, 60). Un tel être est un serviteur accompli dont l'aspiration est détachée de toute demande, déterminée ou non, pour se conformer aux ordres de son Seigneur. Si la disposition du moment exige de demander, il le fait sous l'emprise de la servitude adorative mais si l'état nécessite confiance et silence, il se tait. C'est ainsi que Job - sur lui la paix - et d'autres furent éprouvés sans pourtant qu'ils ne demandassent à Allâh le soulagement de leurs épreuves. Leur disposition présente exigea d'eux, à un autre instant, qu'ils demandassent à être soulagés de l'épreuve et Allâh les exauça. L'exaucement d'une demande, tôt ou tard, reste fonction de la mesure qu'Allâh lui impartit. Si la demande coïncide avec le moment propice, l'exaucement est immédiat, mais, si cet instant doit être retardé, soit en ce monde, soit dans l'autre, la réponse le sera aussi, c'est-à-dire l'objet de la demande dans ce temps précis et non pas l'exaucement divin qui lui, est toujours présent. Comprends bien ceci !

La deuxième catégorie, disions-nous, de dons accordés sans demande, concerne, précisons-le, la demande articulée car, en réalité, celle-ci doit toujours exister, qu'elle soit formulée en fonction de l'état intérieur ou de la prédisposition. C'est ainsi qu'une louange, au sens large du terme, peut être seulement exprimée, mais quand il s'agit du sens réel qu'elle implique, elle doit être conditionnée par l'état spirituel.

En effet, tu es toujours poussé à louanger Dieu par un Nom divin d'activité ou de transcendance. Le serviteur n'est pas conscient de sa

prédisposition mais de son état spirituel car il sait que celui-ci l'incite à demander, la prédisposition à faire ainsi restant la plus cachée.

Ceux-là sont empêchés de demander car ils savent qu'Allâh a décidé de toute éternité à leur sujet. Ils ont donc préparé leur réceptacle à recevoir ce qui provient de Dieu. Ils se sont détachés d'eux-mêmes et de leurs aspirations individuelles.

Dans cette catégorie, certains ont conscience que la science que Dieu a de leurs états intérieurs est celle qu'ils possèdent dans leur être permanent avant qu'ils ne soient existenciés. Ils savent que le Vrai ne leur accordera que ce que leur être essentiel comporte sous le rapport de la science qui les concerne. Ce qu'ils reçoivent ainsi est conforme à leur état de permanence essentielle. Ils savent donc d'où résulte la Science divine à leur sujet. Aucun être de Dieu n'est plus élevé, ni plus intuitif que celui de cette catégorie (qui ne demande rien) car il détient le secret de la Prédestination.

De tels êtres se répartissent en deux catégories. Certains possèdent cette connaissance d'une manière synthétique et d'autres, distinctive et ceux-ci sont plus éminents et plus accomplis que ceux dont le type de connaissance est synthétique car ils connaissent ce qui est dans la Science de Dieu à leur sujet, soit que Dieu leur fasse connaître la science que leur être essentiel peut impliquer, soit que Dieu leur dévoile intuitivement leur être essentiel permanent et le déploiement sans fin des états qui les concernent...

CHAPITRE NEUVIÈME

DES CARACTÉRISTIQUES DE LA DEMANDE OU INVOCATION SPONTANÉE (*DU'Â'*)

Abû Sulaymân al-Khaṭṭâbî[1] a dit : « Le terme *du'â'* est un nom verbal (*maçdar*)[2] comme dans cet exemple : J'ai demandé une chose. Je la demande par un acte de demande (*da'ûtu al-shay' ad'ûhu du'â'an*). »

Les grammairiens soutiennent que le maçdar assure la fonction d'un nom (*ism*). Par exemple, on dit : entendre un (acte d') appel (*du'â'*) comme on dit entendre une voix (*çawt*). Le nom verbal peut être mis à la place du nom comme le terme « juste » dans cet exemple : un homme juste (*rajul 'adl*).

La *du'â'* est, en réalité, la demande pour soi (*istid'â*) du serviteur qui implore l'aide (*inâya*) de son Seigneur et appelle son assistance (*istimdâduhu iyyâhu al-ma'ûna*). La *du'â'* est réellement le signe manifeste de la dépendance (*iftiqâr*) du serviteur à l'égard de son Seigneur et la reconnaissance (*i'tirâf*) que pour Lui seul il se libère (*barâ'a*) de toute force et puissance. La *du'â'* est donc le signe de la servitude adorative (*'ubûdiyya*) et la démonstration de l'indigence (*dhilla*) humaine. Cette disposition est une façon de louer Allâh et de constater que la générosité débordante (*jûd*) et noble (*karam*) Lui appartient.

Aussi, je dirai : Fait montre d'ignorance celui qui a dit : « la *du'â'* est dénuée d'effet et demeure sans raison d'être ». Celui-là apporte plusieurs arguments à l'appui de cette opinion.

---

[1] De son nom complet : Abû Salaymân Aḥmad b. Muḥammad al-Khaṭṭâbî, traditionaliste, maître de al-Ḥakîm an-Nisâbûrî. Il vécut au IVe siècle de l'Hégire et mourut en 388/998. Il aurait lui-même écrit un commentaire sur les Noms parfaits de Dieu.

[2] En grammaire arabe, le *maçdar* ou « origine » est un nom verbal ou un substantif alors que le nom, *ism* ne peut être que la simple dénomination d'une chose concrète ou abstraite.

I - ARGUMENTS DE CEUX QUI CONTESTENT L'EFFICACITÉ DE LA DEMANDE

Premier argument

Si l'on sait que l'objet de la *du'â'* doit arriver, il n'est nul besoin de demander et s'il est connu qu'il ne peut se réaliser, quel est le profit (*fâ'ida*) de cette *du'â'* ?

Deuxième argument

Si le Vrai veut actualiser ce qui est demandé, cela se produira sans *du'â'*. Si dans la prééternité, Il n'a pas voulu que cette chose se réalise, il n'y a aucun profit à demander. Il n'est pas possible de dire que la *du'â'* viendra modifier ce qui est décrété (*ḥukm*) parce que l'acte de la créature ne viendra pas changer la disposition du Vrai. Certaines personnes se réfèrent parfois à cet argument pour avancer que les Arrêts prédestinés (*aqdâr*) sont antérieurs et les Décrets (*aqḍiya*) éternels sans commencement alors que la *du'â'* ne viendra pas altérer les Décisions (*aḥkân*) éternelles de telle sorte que la demande apparaît sans raison d'être.

Troisième argument

Allâh ne cesse d'avoir la science des Mystères (*'allâm al-ghuyûb*) : ***Il connaît la perfidie des yeux et ce que recèle les poitrines*** (*Coran* XL, 19). Dès lors, quel besoin l'invocateur (*dâ'î*) a-t-il de demander et quelle est cette causalité (qui produit l'effet recherché) ?

Quand l'Ange Gabriel - sur lui la paix - ordonna à Abraham, l'Ami intime - sur lui grâce et paix - la *du'â'*, celui-ci dit : « La science qu'il a de mon état me tient lieu de demande (*ḥasbî min su'lî 'ilmuhu biḥâlî*) ». C'est alors qu'Abraham s'obligea à renoncer à la demande en raison de son degré élevé chez Allâh.

Il se confirme donc qu'il est préférable de renoncer à la *du'â'*.

Quatrième argument

Si l'objet de la demande (*du'â'*) fait partie des biens (*maçâliḥ*) destinés à l'invocateur, le Très-libéral (*jawâd*), le Vrai ne peut refuser de le lui accorder, et le Très-Sage (*ḥakîm*), le Vrai ne peut l'avoir omis. Mais, si Allâh ne le lui a pas destiné, Il ne lui permettra jamais de le satisfaire par coïncidence (*ittifâq*) (de la demande et de la réponse).

Cinquième argument

On rapporte que le Prophète - sur lui la grâce et la paix - disait : « *Allâh a déterminé* (qaddara) *les normes prédestinées* (maqâdir) *une année avant qu'Il ne crée les créatures de telle et telle manière.* » Il a dit aussi : « *Le calame* (qalam) *laisse couler ce qui doit être.* » Il a encore dit : « *Quatre choses sont prédéterminées : le temps de vie imparti* ('amar), *la subsistance* (rizq), *la créature* (khalq), *le caractère* (khulq). » S'il est bien admis que ces dispositions sont prédéterminées dans la Prééternité, quelle est donc alors la raison d'être de la *du'â'* ?

Sixième argument

Les nouvelles prophétiques sûres confirment que le degré le plus illustre et le plus sublime des Véridiques reste la Satisfaction du Décret immuable (*qaḍâ'*) d'Allâh que la demande (*du'â*) paraît contredire puisqu'elle consiste à s'occuper tout à la fois de ce qui est dissimulé (*iltimâs*), de la demande (*ṭalab*) et de préférer (*tarsîḥ*) sa propre volonté (*murâd*) à celle d'Allâh.

Septième argument

La du'â' confond l'Ordre (*amr*) et la Défense (*nahy*), rassemble la mention que font l'insouciant et le négligent, assimile l'avarice à la générosité et à la liberalité, toutes ces attitudes de la part du serviteur, contestant le Rang excellent (*ḥaḍra*) du Seigneur, constituent un manque aux convenances spirituelles (*sû' adab*)[3].

Huitième argument

Le Prophète rapporte de la part d'Allâh ce qui suit : « *Celui que Mon dhikr préoccupe à l'encontre de Ma demande, Je lui accorde plus excellent que ce que J'accorde aux demandeurs.* »

Tous ces arguments confirment que la *du'â'* n'a pas d'utilité.

---

[3] Dans cette argumentation, celui qui demande par motivation individuelle, sous l'effet de n'importe quelles tendances pour les réaliser ou les satisfaire, peut facilement oublier le rattachement incessant qu'il garde bon gré mal gré avec son Seigneur.

II. RAISONS D'ÊTRE DE LA DEMANDE

Pourtant, la grande majorité des intellectuels affirment que la *du'â'* est le degré le plus important de l'adoration (*'ibâda*) pour plusieurs raisons.

Première raison

Allâh a dit : ***Lorsque Mon serviteur t'interroge à Mon sujet, en vérité, Je suis proche. J'exauce l'appel (da'wa) de celui qui appelle (dâ'î) lorsqu'il M'appelle*** (da'ânî) (*Coran* II, 185).

On peut faire à cet endroit cinq distinctions fines :

a) Le verbe *sa'ala, su'âl* : interroger ou demander quand il apparaît dans le Coran, se trouve avant le verbe dire (*qâla*) à l'impératif (*qul*), par exemple : ***Ils t'interrogent au sujet du butin. Dis ! Le butin est à Allâh et à l'Envoyé*** (*Coran* VIII, 1) : ***Ils t'interrogent au sujet de la menstruation. Dis ! C'est une insuffisance*** (adhâ ***: carence, déficience)*** (*Coran* II, 222).

Si dans ces exemples, l'impératif « dis » (*qul*) était omis, c'est comme si Allâh avait dit : Mon serviteur, tu as besoin d'une médiation (*wasâṭa*) en dehors du moment où tu as fait la demande (*du'â'*). Quant à la nature de cette demande, il n'existe aucune médiation entre Moi et toi. Tu es le serviteur nécessiteux alors que Je suis le Dieu absolument suffisant. Lorsque tu demandes, Je t'accorde et lorsque tu M'appelles, Je t'exauce.

b) Cette parole divine : ***Lorsque Mon serviteur t'interroge à Mon sujet,*** exprime que le serviteur est en fonction du Seigneur et cette parole : ***En vérité, Je suis proche***, témoigne que le Seigneur est en fonction du serviteur[4].

c) Allâh ne dit pas (dans le verset cité plus haut) que « le serviteur est proche de Moi » mais : « ***Je suis proche de lui*** ». Cette précision contient un secret précieux, à savoir que le serviteur est un être possible et, en tant que tel, il est inexorablement pur néant (*'adam*) et extinction (*fanâ'*) complète. Comment alors le serviteur serait-il proche ? Le proche (*qarîb*), c'est le Vrai ! Le serviteur, lui ne peut jamais être proche du Vrai mais Lui, par faveur et générosité approche Sa Perfec-

---

[4]Nous constatons, une fois de plus, chez les théologiens, l'expression de la corrélation Seigneur / serviteur.

tion (*iḥsân*) du serviteur. C'est la raison pour laquelle Allâh a dit : ***En vérité, Je suis proche***.

d) Celui qui demande ne cesse de demeurer préoccupé par un autre qu'Allâh, mais alors sa demande (*du'â'*) n'est pas seulement pour la seule Face d'Allâh. C'est lorsque le serviteur s'éteint à tout et demeure submergé dans la connaissance (*ma'rifa*) de l'Un-Vrai qu'aucun intermédiaire ne subsiste entre lui et le Vrai. Tel est le sens de la proximité (*qurb*) et c'est pour cette raison qu'Allâh dit : « ***En vérité, Je suis proche*** ».

Deuxième raison

Allâh a dit : ***Votre Seigneur dit : « Demandez-Moi, Je vous exaucerai*** » (*Coran* XL, 60).

Ce verset exprime l'extrême générosité accordée à notre Communauté (*umma*).

Allâh ne favorisa-t-Il pas les Fils d'Israël abondamment. Il dit à leur endroit : ***En vérité, Je vous ai favorisé par rapport aux êtres de l'Univers*** (*Coran* II, 122). Il dit également : ***Il nous a été accordé ce qu'Il n'avait donné à nul être de l'Univers*** (*Coran* V, 20). De plus, Allâh ajoute, toujours en rapport avec cette faveur extrême : ***Les Fils d'Israël dirent « Ô Moïse ! Demande à ton Seigneur qu'Il nous rende évident de quelle génisse il s'agit*** » (*Coran* II, 69).

Les Apôtres dirent à Jésus - sur lui la Paix - avec la dignité qui les caractérisait : ***Nous sommes les Auxiliaires d'Allâh*** (*Coran* III, 52). Ils lui demandèrent : ***Ton Seigneur pourrait-Il nous faire descendre du Ciel une table servie*** (*Coran* V, 112).

C'est ensuite qu'Allâh a supprimé la médiation (*wasâṭa) de cette Communauté. Pour preuve l'adresse qu'Il fait à ceux qui en font partie :* ***Demandez-Moi, Je vous exaucerai***. Il dit aussi : ***Demandez la faveur d'Allâh*** (*Coran* IV, 32).

Le verset : « ***Demandez-Moi, Je vous exaucerai*** » peut se commenter de cette manière : cette promesse (d'être exaucé) vient d'Allâh. Elle doit donc s'accomplir et rendre impossible tout ce qui s'y opposerait. Pourtant, nous constatons que le Seigneur n'exauce pas toujours le demandeur. Ne retrouve-t-on pas cette question posée dans le verset suivant : ***Et qui exauce l'opprimé lorsqu'il Lui demande ?*** (*Coran* XXVII, 62).

Cet exaucement (*jawâb*) ne doit pas être considéré dans le langage comme un terme absolu mais conditionnel. C'est que ne sera exaucée que la demande (*du'â'*) qui coïncide (*wifâq*) avec le Décret Immuable (*qaḍâ*). On pourrait dire aussi que le demandeur reçoit une simple compensation (*'iwaḍ*) à sa demande, compensation qui est souvent assimilée à l'obtention de ce qui est désiré car cette compensation coïncide avec le Décret Immuable. Si, dès lors, celui-ci n'est pas propice, le demandeur obtiendra (déjà) la paix (*sakîna*) de l'âme, l'aisance du cœur (lit. : la dilatation de la poitrine - *inshirâḥ fi çadrihi*) et la constance (*çabr*) qui lui permettra de supporter son épreuve (*balâ'*). Abû Hurayra rapporte que le Prophète disait : « *Aucun croyant ne dresse sa face pour Allâh en Lui adressant une demande sans qu'Il ne la lui accorde dès cette vie ou qu'Il ne la lui diffère dans la Vie future.* »

Troisième raison

Allâh ne tarit pas de montrer le mérite de la demande qu'Il a ordonné de faire. Bien plus, Il précise dans un autre verset qu'Il est irrité lorsqu'on ne demande pas : ***Que n'ont-ils été humbles lorsque Notre adversité les a atteints ! Mais leurs cœurs se sont endurcis et Satan a embelli ce qu'ils faisaient*** (*Coran* VI, 43).

Le Prophète a dit : « *Il ne convient pas que l'un de vous dise « Pardonne-moi si Tu veux ! » mais qu'il abrège sa demande ainsi « Ô Mon Dieu, pardonne-moi ! » »*

Quatrième raison

Le Prophète a dit : « *La* du'â' *est la moelle de l'adoration.* »

An-Ni'mân ibn Bachîr rapporte que le Prophète disait : « *La* du'â' *c'est l'adoration (ad-du'â' hiya al-'ibâda).* » Il récita : ***Votre Seigneur a dit : « Demandez-Moi, Je vous exaucerai*** » (*Coran* XL, 60).

Abû Sulaymân al-Khaṭṭâbî a dit : « Le Prophète a fait l'éloge de l'intention (*niya*), de la demande (*da'wa*), de la sollicitation (*mas'ala*) et aussi de la formulation des paroles. « Ne dit-il pas : « *La demande, c'est l'adoration* », car, elle est magnification comme on dit : « Cet homme est un édifice parfait » ou encore : « la richesse c'est le chameau » voulant ainsi exprimer dans le premier cas qu'il est le meilleur des hommes et dans le second que le chameau est la sorte de biens la

plus estimable. De même le Prophète a dit : « *Le Pèlerinage c'est 'Arafa.* »

Cinquième raison

Allâh a dit : ***Demandez à votre Seigneur avec humilité et discrètement*** (*Coran* VII, 55). Il a dit aussi : ***Mon Seigneur ne se disposera pas en votre faveur sans votre* du'â'** (*Coran* XXV, 77).

En conclusion, les versets en cette matière sont nombreux. Celui qui viendrait à contester le bien-fondé de la demande (*du'â'*) contesterait, par là même, le Coran et le trouverait faux.

III - RÉFUTATION DE CEUX QUI CONTESTENT LE BIEN-FONDÉ DE LA DEMANDE

Réponse au premier argument

Dans cette perspective, il faudrait que le serviteur n'eut aucune puissance sur ses actes. Bien plus, il faudrait que Dieu ne fût jamais puissant sur aucune chose. En effet, selon ce point de vue, si l'on sait qu'une chose doit arriver, nul n'est besoin de la puissance et si l'on sait également qu'elle ne doit pas arriver, elle ne pourrait jamais recevoir l'action de la puissance. Si cet argument (que nous contestons) est faux, ce que vous avancez l'est également.

Réponse au deuxième argument

Le but de la demande n'est pas d'enseigner (*il'âm*), mais de faire apparaître la docilité (*dhilla*), la précarité (*inkisâr*) du serviteur et la reconnaissance (*i'tirâf*) que tout vient d'Allâh.

Réponse aux autres arguments

La réponse au troisième argument est qu'il est possible que ce qui n'est pas réalisable sans la demande le devienne à cause d'elle. Telle est aussi la réponse qu'il convient de donner aux arguments suivants.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE DIXIÈME

Bien que l'existence du Nom suprême soit attestée en Islam par certains ḥadîths, dans ce chapitre, Râzî s'efforce de montrer que tous les Noms divins peuvent être considérés comme suprêmes pour autant que chacun permette de réaliser la vertu qu'il représente et qui mène à la connaissance du Seigneur. Ce chapitre s'inscrit donc dans la progression du thème du Traité sur les Noms divins.

Pourtant, selon sa méthode d'analyse progressive habituelle, Râzî se doit de montrer les diverses interprétations de certains ḥadîths et de récits de Saints sur l'existence d'un Nom suprême.

On peut consulter, sur ce sujet, les ouvrages suivants :

- As-Souyûti ('Abd-ar-Raḥmân Jalâl ad-Din) : *Risâlat al-ism al-a'zham.*

- Muḥyî ad-Dîn ibn 'Arabî : *Traité de l'extinction dans la contemplation*, traduit par Michel Vâlsan in Études Traditionnelles 1961.

- Notre traduction annotée du *Traité sur le Nom Allâh* de Ibn 'Aṭâ' Allâh, Paris, 1981, pp. 245 à 247.

CHAPITRE DIXIÈME

DU NOM SUPRÊME (*ISM A'ZHAM*)[1]

Il y a désaccord à son sujet.

Certains disent qu'Allâh n'a pas de Nom suprême et déterminé. Il consisterait, selon eux, en tout nom par lequel le serviteur mentionne son Seigneur lorsqu'il est submergé dans la connaissance d'Allâh. Aussi, la réflexion et la raison démontrent que chaque nom qui provoque cet état est le Nom suprême. Pour illustrer leur point de vue, ils s'appuient sur plusieurs arguments.

I - LE NOM SUPRÊME N'EST NI CONNU, NI DÉTERMINÉ

Premier argument

Tout nom est un mot composé de lettres déterminées. Ceux qui soutiennent cela conviennent que ce nom ainsi composé est posé pour faire connaître le Nommé.

Ceci établi, le nom n'aurait pas en soi une excellence et une vertu propre mais celles-ci seraient fonction de celles du nommé. Or, la plus excellente et la plus parfaite des réalités est Allâh. Dès lors, tout nom par lequel le serviteur mentionne son Seigneur et grâce auquel il est conscient de Sa Magnifiscence est le Nom suprême.

Deuxième argument

Allâh est singulier (*fard*), un (*aḥad*) absolument et transcende tout arrangement (*tarkîb*) ou toute composition (*ta'lîf*) si bien qu'il n'est pas possible de dire que certains de Ses Noms se réfèrent à la partie la plus excellente de Son Essence et d'autres à une partie qui ne serait pas telle. Or, cela étant impossible, tous Ses Noms expriment Son Essence qualifiée véritablement par l'Unicité (*waḥdâniyya*) et la Singularité (*fardâniyya*). S'il en est ainsi, il devient impossible que certains de Ses

[1] L'adjectif *a'zham* est l'élatif ou comparatif de *'izhm* qui signifie : grandeur, magnificence, immensité. Le terme *a'zham* peut ainsi être traduit par : plus grand, plus considérable, plus immense, suprême, sans commune mesure.

Noms soient suprêmes (*a'zham* : ou encore plus magnifiques, ou incommensurables) et que d'autres ne le soient pas.

Troisième argument

On peut citer quelques récits de saints à ce sujet (*âthâr*).

a) Quelqu'un interrogea Ja'far aç-Çâdiq[2] au sujet du Nom Suprême. Celui-ci lui dit : « Debout et entre dans ce bassin pour te purifier afin qu'Il t'enseigne le Nom suprême. Lorsque l'homme pénétra dans l'eau pour faire l'ablution totale, on était en hiver et l'eau était froide à l'extrême. Chaque fois que l'homme voulait sortir de l'eau, Ja'far ordonnait à ses compagnons de l'en empêcher et ceux-ci le rejetaient dans l'eau glacée si bien qu'il ne cessait de les supplier sans succès. Ainsi, finit-il par croire qu'ils désiraient sa mort et sa perte. C'est alors qu'il implora Allâh de le débarrasser d'eux. En l'entendant faire cette prière, ils le sortirent de l'eau, le vêtirent et le laissèrent afin qu'il reprenne des forces.

Sur-le-champ, l'homme demanda à Ja'far aç-Çâdiq : « Maintenant, enseigne-moi le Nom suprême d'Allâh. » Ja'far lui répondit : « Eh l'homme ! tu es déjà instruit du Nom suprême par lequel tu as demandé à Allâh ; or, Il t'a exaucé ! » L'homme de reprendre : « Et comment cela ? » Ja'far répondit : « Aucun des Noms d'Allâh, si magnifiques soient-ils, que l'homme mentionne quand son cœur reste attaché à un autre que Lui, ne peut lui être utile. Par contre, s'il L'invoque en perdant tout autre désir que celui d'Allâh, ce Nom est le Nom suprême ! Quand, obsédé par la pensée que nous voulions ta perte, il n'est resté en ton cœur de confiance que dans la grâce d'Allâh, dans cette disposition, quel qu'ait été le Nom que tu aies pu invoquer, il s'agissait du Nom suprême. »

b) Un homme vint trouver Abû Yazîd (al-Bisṭâmî)[3] et lui demanda : « Informe-moi du Nom suprême ? » Abû Yazîd répondit : « Le Nom suprême d'Allâh n'a pas de définition précise (*ḥadd maḥdûd* ou

---

[2]Ja'far aç-Çâdiq (m. 765) fut un grand juriste et un Soufi. Dans le Chi'isme il est considéré comme le sixième Imâm. Voir H. Corbin : *En Islam Iranien.*

[3]Abû Yazîd al-Bistâmî, soufi célèbre (184/800 - 261/875) de l'Islam iranien sunnite.

Il existe d'autres variantes de cette parole de Bistâmî : cf. *Traité sur le Nom Allâh* que nous avons traduit d'Ibn 'Aṭâ' Allâh, Paris 1981, p. 246.

limite définie) ; mais, vide ton cœur en vue de la Face d'Allâh. Quand tu seras dans cette disponibilité, invoque n'importe quel nom que tu voudras. »

c) On rapporte qu'une femme vint trouver Junayd et lui demanda : « Prie Allâh pour moi, mon fils se meurt. » Il lui répondit : « Va et patiente. » Elle s'éloigna alors mais revint plusieurs fois pour lui faire la même demande. Et Junayd[4] de lui répéter : « Patiente. » Une fois, elle ajouta : « Ma patience est à bout et il ne me reste plus de force. Prie pour moi ! » Junayd lui répondit « Si ce que tu dis est exact, va donc, ton fils a recouvré la santé » Elle s'en alla et revint (vers lui) remerciant Allâh. On dit alors à Junayd : « Comment sais-tu cela ? » il reprit : « Allâh n'a-t-il pas dit : ***Celui qui exauce l'être contraint dans le besoin lorsqu'il demande*** » (*Coran* XXVII, 62).

Sache-le, il résulte de ces récits que toutes les fois que le serviteur détache son cœur des créatures le plus parfaitement, le nom par lequel il invoque Allâh est plus universel (*a'zham* ou suprême). Sans aucun doute, quand le serviteur, dans le tréfonds de son âme, ne met plus son espoir dans la créature, il ne subsiste d'espérance et de crainte dans son cœur qu'en Allâh et, en invoquant son Seigneur dans cette disposition, il le fait nécessairement par le Nom suprême (*a'zham al-asmâ'*) (lit. le plus magnifique ou universel des noms). En mentionnant ainsi Son Seigneur, Lui s'oblige dans Sa Générosité, Sa Miséricorde et Sa Libéralité à le gratifier de la suprême Libéralité et Générosité. Dès ce moment, il s'est libéré de l'atteinte de tout châtiment et devient digne de recevoir la récompense sous toutes ses formes. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la sentence suivante du Prophète : « *Celui dont les dernières paroles sont : Nul dieu autre que Dieu* (lâ ilâha illâ-llâh) *entre au Paradis.* »

---

[4]Junayd dont le nom complet est Abû-l-Qâsim al-Junayd Ibn Muḥammad Ibn al-Junayd al-Khazzâz al-Qawârîni al-Nihâwandî, né à Bagdad vers 215/830, mort en 298/891, fut l'un des plus célèbres mystiques musulmans. Il fut disciple de Sari Saqati et de Muḥâsîbi et le maître de Mançûr al-Ḥallâj. Voir Junayd, *Enseignement spirituel,* traduit par Roger Deladrière, Paris.

II - LE NOM SUPRÊME EST UN NOM DÉTERMINÉ

Ceux qui professent que le Nom suprême d'Allâh est déterminé se répartissent en deux catégories. Certains disent qu'il est connu des créatures, d'autres affirment le contraire.

A - connaissance du nom suprême par les créatures

Il existe toutefois un désaccord quant à savoir quel est ce nom. (Il sera procédé, ci-après, à l'analyse de certains noms susceptibles d'être le nom suprême) :

1 - Huwa : Lui

Ceux qui s'expriment par ce nom *Huwa,* en vue d'obtenir le maximum d'efficacité dans leur demande, disent ; « Ô Lui ! Ô Celui qui n'a d'autre lui (ou soi) que Lui ! Ô Celui par lequel demeure l'Ipséité de tout lui (*Yâ huwa, yâ man lâ huwa illâ huwa, yâ man bihi huwiyya kulli huwa*). »

Ceux-là interprètent ce Nom de plusieurs manières :

Première interpretation

Huwa désigne un être indivis existant (*fard mawjûd*) considéré sous le mode de l'absence (*ghayba*) et de la singularité (*fardâniyya*). »

L'existence (*wujûd*) et l'absence d'existence (*ghayba*) de tous les êtres possibles (*mumkinât*) sont toutes deux rapportées aux Qualités nécessaires du Vrai et se réfèrent à l'infini Puissance, Sublimité et Grandeur.

L'existence est pour Lui par Lui et par rapport à Lui-même mais aussi pour autre que Lui et par rapport à un autre que Lui (*al-wujûd falahu bi dhâtihi wa min dhâtihi wa li ghayrihi min ghayrihi*).

La singularité Lui est propre car l'Indivis ou Singulier absolu (*fard muṭlaq*) sous tous ses aspects, n'est autre que Lui, *Huwa.*

L'absence d'existence de toutes les réalités possibles (est une expression qui Lui convient) et cela parce que *Huwa* ne peut être un état (*ḥâl*) (qui se trouverait) dans un autre que Lui (*Huwa*), ni un réceptable (*maḥall*) pour un autre que Lui, ni contigu (*muttaçil*) à un autre que Lui, ni séparé (*munfaçil*) d'un autre que Lui.

Aussi, ne peut-il jamais exister de rapport (*munâsaba*) entre Lui (*Huwa*) et l'une des réalités possibles.

Il est donc bien établi que les Qualités auxquelles notre parole *Huwa* fait référence, ne conviennent qu'à *Huwa,* Lui - Gloire à Lui et exalté soit-Il. C'est la raison pour laquelle ce pronom *Huwa* est l'un de Ses Noms les plus adéquats.

Deuxième interprétation

La nécessité dans laquelle se trouve la créature à l'égard de son Créateur est une vérité reconnue par la raison au point de constituer une évidence qui s'impose dans les sciences dites nécessaires (*'ulûm ḍarûriyya*). Allâh en parle ainsi : ***Et si tu leur demandes qui a créé les cieux et la terre, ils répondront sûrement : Allâh !*** (*Coran* XXXIX, 38).

Huwa fait donc allusion à cette Réalité (*wujûd*) en faveur de laquelle la Norme primordiale (*fiṭra,* pluriel : *fiṭar*) des créatures et de leur intelligence porta témoignage de l'indigente nécessité de tous les êtres possibles.

Le pronom *Huwa* indique qu'Allâh est l'Intérieur (*bâṭin*) par Sa Quiddité (*mâhiyya*) même et par le tréfonds de Son Impénétrabilité (*çamadiyya*) et qu'Il est l'Extérieur (*ẓhâhîr*) en vertu de Ses symboles probants (*dalâ'il*). Il en résulte que *Huwa* est le Nom suprême.

Troisième interprétation

Celui qui veut montrer de la considération envers un souverain puissant s'adresse à lui en disant : « Lui (*Huwa*) », même s'il est en sa présence (*ḥâḍir*). Il ne lui dira pas : « Toi, tu as fait ceci », mais : « Lui a fait ceci. » Ce comportement indique que le pronom *Huwa* est la meilleure des métonymies (*kinâyât*).

Sache qu'une étude approfondie du pronom *Huwa* sera faite, si Dieu veut[5].

2 - *Allâh*[6]

Ceux qui professent que le nom Allâh est le Nom suprême présentent plusieurs (12) raisons.

a) Ce nom ne peut s'appliquer à un autre qu'Allâh.

---

[5] Voir deuxième partie, chapitre 1.

[6] Voir deuxième partie, chapitre 2 et notre traduction d'Ibn 'Aṭâ' Allâh *Traité sur le Nom Allâh,* Paris 1981. Cf. aussi Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî : *Le Livre du Nom de Majesté « Allâh »* traduit par Michel Vâlsan, in Études Traditionnelles 1948.

Les Bédouins nommaient leurs idoles « divinités » (*âliha*) mais jamais ils n'employèrent le nom Allâh pour désigner une autre réalité que la Sienne. La preuve se trouve dans le Coran : ***Et si tu leur demandes qui a créé les cieux et la terre, ils répondront sûrement : Allâh*** (*Coran* XXXIX, 38). : ***Lui connais-tu un homonyme*** (samiyyan) ? (*Coran* XIX, 65), dont le sens serait : Connais-tu Celui dont le Nom *Allâh* est autre qu'Allâh. Ce Nom étant proprement réservé à Allâh, dans cette perspective, il faut qu'il soit le plus excellent des Noms d'Allâh.

b) Le nom *Allâh* est le principe (*açl*) des Noms d'Allâh qui lui sont tous rapportés. Allâh n'a-t-il pas dit : ***A Allâh sont les Noms parfaits. Invoquez-Le par eux*** (*Coran* VII, 180), de sorte que tous les Noms Lui sont rapportés. Or, il est vrai que le Qualifié est supérieur à la Qualité. Ne dit-on pas en effet que le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux, le Souverain, le Très-Saint sont tous les Noms d'Allâh et non qu'Allâh est le nom du Tout-Miséricordieux, du Très-Miséricordieux. Cet argument montre que ce nom *Allâh* est le principe (*açl*) (des autres noms).

Si on objecte que le mot *Allâh* est mis comme épithète ou qualificatif de relation (*na't*) au début de la sourate « *Abraham* » : ***Un écrit que Nous avons fait descendre vers toi afin que tu fasses sortir les êtres humains des Ténèbres à la Lumière avec la permission de leur Seigneur, vers la voie du Puissant-irrésistible et du Très-digne-de-louanges, Allâh, à qui appartient ce qui est dans les Cieux et sur terre...*** (*Coran* XIV, 1 & 2).

Nous répondrons : Nâfi' et Ibn 'Âmir[7] lisent au cas sujet le nom Allâh (*Allâhu*) et ce qui le suit, c'est-à-dire : « ... ***afin que tu fasses sortir les êtres humains des Ténèbres à la Lumière par permission de leur Seigneur vers la Voie du Puissant-irrésistible et du Très-digne-de-louanges, Allâh (Allahu) à qui appartient****, etc.* »

Les autres interprètes de ce verset donnent la leçon suivante :

Les deux qualités : le Puissant-irrésistible et le Très-digne-de-louanges sont construites en rapport d'annexion (cas génitif) et rattachées au Nom Allâh (*Allâhi*) qui les suit, c'est-à-dire : « ***... par permission de leur Seigneur vers la Voie du Puissant-irrésistible et du***

---

[7] Nâfi' et Ibn 'Âmir, célèbres lecteurs du Coran.

Très-Digne-de-louanges, la Voie d'Allâh (Allâhi) à qui appartient... »

Abû 'Omar[8] donne cette autre lecture possible « ... ***la Voie d'Allâh, le Puissant-irrésistible, le Très-digne-de-louange à qui appartient...*** etc. »

c) Le verset : ***Dis ! Invoquez Allâh ou invoquez le Tout-Miséricordieux*** (raḥmân)***, quel que soit ce que vous invoquez, à Lui sont les Noms parfaits*** (*Coran* XVII, 110), exprime que ces deux Noms divins (*Allâh* et *ar-raḥmân*) sont réservés au *dhikr* et qu'ils sont plus excellents que les autres. En outre, le nom Allâh est supérieur au nom le Tout-Miséricordieux car venant en premier dans le verset, il a, dit-on, la précellence dans le *dhikr* alors que le second se réfère à la Miséricorde parfaite et non à la perfection du pouvoir réducteur (*qahr*), de la prépondérance (*ghulba*), de l'immensité (*'aẓhama*), de la sainteté (*quds*) et de l'irrésistible puissance (*'izza*). Le Nom Allâh, Lui, implique toute ces Qualités. En conséquence, il est bien établi que le Nom Allâh est supérieur.

d) Une des vertus (*khâççiyya*) de ce Nom est la suivante : Lorsqu'on retranche une ou plusieurs lettres qui le composent, la ou les lettres qui subsistent forment des Noms qui appartiennent à Allâh.

Ainsi, si tu enlèves le A (*hamza* avec voyelle A) initial, il reste (après certaines assimilations morphologiques) *Lillâh* (dont le sens est : à Allâh) et qui implique des Qualités d'Allâh, tels les versets suivants : ***A Allâh*** (li-llâhi) ***la souveraineté des cieux et de la terre*** (*Coran* III, 189) : ***A Allâh (sont) les Trésors des cieux et de la terre*** (*Coran* LXIII, 7).

Si (après le A initial) tu ôtes le premier L (*lâm*) du Nom, il subsiste *LAHU* (dont le sens est : à Lui) et qui implique également des Qualités d'Allâh, par exemple les versets suivants : ***A Lui*** (lahu) ***les clés des cieux et de la terre*** (*Coran* XLII, 12), ***A Lui*** (lahu) ***la Décision*** (*Coran* XXVIII, 70). Si tu retires le second L (*lâm*), il reste *Huwa* qui est aussi un des Noms d'Allâh, ainsi : ***Dis ! Lui*** (Huwa) ***Allâh est Un*** (*Coran* CXII, 1) : ***Lui*** (Huwa) ***est le Vivant, nul dieu autre que Lui*** (Huwa) (*Coran* XL, 60) : ***Lui*** (Huwa) ***fait vivre et fait mourir*** (*Coran* X, 56).

---

[8]Abû 'Omar, autre lecteur célèbre du Coran.

Or, de telles vertus spéciales ne sont pas impliquées dans les autres Noms.

e) Le mécréant (*kâfir*)[9], en disant : « ***Nul dieu adoré sinon Lui*** » ne valide pas sa Profession d'Islam car le pronom « Lui » (*huwa*) sert d'allusion (*ishâra*). Il se peut que ce mécréant fasse ainsi allusion à une réalité illusoire (*bâṭil*) qu'il adore. Il en est de même des autres Qualités. Dès qu'il prononce : ***Nul dieu adoré sinon Allâh*** (*lâ ilâha illâ-llâh*), sa profession d'Islam est rendue parfaite[10]. C'est en vertu de ce sens qu'Allâh a dit : « ***Sache qu'il y a nul dieu adoré sinon Allâh*** » (*Coran* XLVII, 19) et que le Prophète a averti ainsi : « *On m'a ordonné de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils disent : Nul dieu adoré sinon Dieu. Lorsqu'ils ont fait cette profession de foi, ils préservent leur sang et leurs biens par rapport à moi* (minnî)[11]. »

La profession de foi islamique devient le moyen de salut (*najâ*) contre tout ce qui s'oppose à ce nom, elle permet de prospérer dans les degrés qu'elle implique, elle prévient l'âme de la mort, protège les

---

[9]En langue arabe, il n'existe pas de préfixe négatif proprement dit. En français, pour nier absolument une chose, on pourra dire par exemple : croyant, incroyant ; fidèle, infidèle. Pour rendre des opposés absolus, l'arabe ne possédant pas de tels préfixes, utilise des racines dont certaines acceptions conventionnelles se rapprochent des couples de noms opposés français.

Ainsi la racine *KA.FA.RA.* signifie : couvrir, recouvrir, enfoncer en terre d'où l'idée de : renier et de pardonner.

La racine *'A.MA.NA.* signifie : être en sécurité, confier.

En langage révélé, dans lequel chaque racine et chaque lettre gardent leur signification propre dans la science divine et dans la manifestation de la Parole de Dieu, ces deux racines trilitaires, prises comme exemple, ne sont pas en principe opposées dans leur sens mais elles peuvent le devenir dans des acceptions spéciales ou dans le langage conventionnel.

[10]Dans le chapitre II de la deuxième partie, Râzî démontrera que la formule ***Lâ ilâha illâ-llâh*** n'a pas de valeur probante en soi mais qu'elle acquiert tout son sens dans le contexte de la Révélation et par l'engagement du Croyant aux vérités qu'elle contient sur Allâh. Cette formulation sacrée de l'Unicité divine revient alors à nier tout dieu particulier et illusoire pour n'affirmer que Dieu tel qu'Il est décrit par la Révélation muḥammadienne arabe.

[11]Ce ḥadîth, souvent cité, indique explicitement que l'attestation de l'Unité divine sauve l'être dans le contexte révélé de la loi muḥammadienne. Cette précision ne fait que corroborer celle que nous donnions dans la note précédente.

biens du pillage et les enfants de l'esclavage. Il faut donc que ce Nom soit le plus excellent de tous.

f) Allâh a dit : ***Dis ! Allâh, puis laisse-les se distraire dans leur discussion*** (*Coran* VI, 91).

En vérité, Allâh ordonne à son serviteur de s'opposer à tout autre qu'Allâh et d'accepter de se soumettre entièrement à Son adoration en invoquant ce Nom. Il est donc probant que ce nom est le meilleur.

g) Ce Nom Allâh possède une particularité (*khâççiyya*) que ne partageront jamais les autres Noms. Ceux-ci, en effet, employés au vocatif, dans l'invocation (*nidâ'*) ne portent pas l'article universel Le (*al*). Pour cette raison, on ne peut dire : Ô le Tout-Miséricordieux ! Ô le Très-Miséricordieux ! (*yâ ar-raḥmân yâ ar-raḥîm*), mais : Ô Tout-Miséricordieux ! Ô Très-Miséricordieux ! (*yâ raḥmân yâ raḥîm*).

Par contre, le Nom Allâh comporte cette disposition de sorte que l'on doit dire : Ô Allâh (*yâ Allâh*) puisque le A et le L (*alif et lâm*) constituent un élément essentiel (indissociable du Nom) sans pour autant invalider la forme régulière du vocatif (qui régit l'invocation).

Cet arrangement propre au Nom Allâh contient une allusion fine (*ishâra laṭîfa*). En effet, le A et le L sont les deux lettres composant l'article *AL* (le) désigné (en arabe) par le terme *ta'rîf :* le « faire-connaître » ou ce qui détermine la connaissance. La non-disparition de ces deux lettres du Nom montre que cette connaissance ne peut jamais cesser et qu'elle s'obtient par les vertus sacrées (*salâṭîn*) attachées à la plus magnifique des intercessions (*wasâ'il,* ou moyens d'accès) que véhicule la générosité de ces vertus.

Cette subtilité prouve que les fruits de la générosité d'Allâh ne peuvent jamais manquer au serviteur à n'importe quel moment.

h) De l'avis général des Docteurs de la Loi, le plus plausible est que ce Nom, dans sa réalité intime, ne peut conduire l'intelligence à la connaissance du « comment » (*kayfiyya* ou modalité) de sa dérivation étymologique (*ishtiqâq*). Il est certain que l'intelligence n'a aucun moyen de connaître la réalité la plus intime du Vrai. Aussi, dans cette perspective, ce Nom possède une vertu supplémentaire en rapport avec le Nommé (par ce Nom) que ne comportent pas les autres Noms. Il faut donc que ce Nom Allâh soit plus excellent.

i) Le premier verset du Coran est le suivant : ***Au Nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux*** d'après l'avis de cer-

tains Docteurs de la Loi ou d'après d'autres : ***La Louange est à Allâh, le Seigneur des Mondes*** (*Coran, al-Fâtiḥa* 1 et 2).

Dans l'un et l'autre de ces deux versets, le Nom Allâh est mentionné en premier de sorte qu'étant le premier des Noms (divins) dans le Livre d'Allâh, il est le plus excellent d'entre eux.

De plus, toute personne mentionne d'abord ce Nom avant même la mention des autres, par exemple : dans le serment (*aymân*), le demandeur (*ṭâlib*) et le défendeur (*ghâlib*) jurent par Allâh, les sermons (*khuṭab*) sont inaugurés par la mention d'Allâh, le Souverain, le Très-Miséricordieux, Celui-qui-ne-cesse-d'être-Généreux, le Très-Libéral et d'autres semblables.

En outre, ce Nom se retrouve, avec la même signification, dans les autres langages. En effet, chaque idiome a un nom qui correspond proprement au Nom d'Allâh et qui est utilisé dans les mêmes circonstances. C'est ensuite que vient l'énumération des autres noms...

Cette expression est placée devant le nom Allâh en arabe et en persan on la mentionne au commencement et on la fait suivre de noms qui indiquent les Qualités...

Cette remarque montre que le nom Allâh est le plus excellent.

j) Non seulement ce Nom est le premier à être mentionné dans le Coran, mais il y est aussi le dernier. Allâh - qu'Il soit exalté - a dit : ***Dis ! Je cherche refuge par le Seigneur des hommes, Souverain des hommes, Dieu (ilâh) des hommes*** (*Coran* CXIV, 1 à 3). Sa mention étant première et dernière dans le Coran, nous savons qu'Il est le Nom le plus excellent.

k) Le vocable *al-ilâh* (Dieu), de l'avis général des Docteurs, dérive d'un nom signifiant « adoration » (*'ibâda*) comme il sera exposé plus loin (section II sur le nom Allâh). Cette constatation requiert que ce nom soit le Nom suprême puisque l'adoration est le summum de l'humilité et de la soumission qui ne se réalisent pleinement que si l'Adoré (*ma'bûd*) possède l'infinie Majesté et Magnificence. Et c'est parce que ce nom comporte l'acception d'adoration qu'il doit posséder à la perfection magnificence et majesté au contraire des autres noms qui ne comportent pas cette signification. C'est donc une des raisons qui indiquent que ce nom est le plus excellent.

l) Nous avons exposé (au début de ce traité) que le Nom est supérieur à la Qualité pour deux raisons :

1 - Le nom se réfère à l'essence qui est plus excellente que la qualité.

2 - Le nom est propre à la chose puisque l'essence de celle-ci ne disparaît pas à la différence de la qualité qui peut se séparer de la chose et apparaître dans une autre.

Pourtant, la qualité, sous un autre rapport, peut être supérieure au nom qui ne concerne que l'essence impénétrable tandis que la qualité fait connaître les modalités des quiddités et produit la connaissance de leurs réalités ontologiques en mode distinctif ; la raison en est que celui qui désire obtenir la connaissance d'une réalité essentielle ne peut l'obtenir que par la mention des qualités et des états qui la décrivent.

.Une fois cela bien connu, nous te dirons : ce vocable Allâh implique l'excellence et du Nom et de la Qualité :

- excellence du Nom puisque nous venons d'exposer que ce nom convenait proprement à Allâh, d'une certaine manière et que personne ne pouvait jamais se l'approprier ;

- excellence de la Qualité, ensuite, puisque la dérivation la plus sûre enseignée par les Maîtres est celle d'« adoration ». Or il ne fait pas de doute que le but essentiel de la créature est celui qu'Allâh mentionne dans ce verset : ***Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent*** (*Coran* LI, 56).

Il est également vrai que la qualité de la servitude adorative ne peut être réalisée qu'avec l'obtention de toutes les Qualités d'Allâh, ***détenteur de la Majesté et de la Générosité*** (*Coran* LV, 78), qu'en transcendant toute analogie avec les êtres possibles et qu'en recevant la science totale et la puissance accomplie.

Ce Nom comportant l'excellence de toutes sortes de noms et de qualités, il appert qu'il est le Nom le plus magnifique d'Allâh.

C'est, en bref, ce qu'on peut reconnaître dans ce chapitre, de la valeur de ce Nom.

3 - le Vivant, l'Immuable (**al-ḥayy al-qayyûm**)

On dit que cette formule est le Nom suprême pour deux raisons :

a) On rapporte que Abû ibn Ka'b demanda à l'Envoyé d'Allâh - sur lui la grâce et la paix - de lui enseigner le Nom suprême. Il répondit : « Il se trouve dans cette parole : ***Allâh, nul dieu adoré sinon Lui, le Vivant, l'Immuable*** (*Coran* II, 255 et III, 3) ou dans celle-ci : ***Alif,***

Lâm, Mim, Allâh, nul dieu adoré sinon Lui, le Vivant, l'Immuable (*Coran* III, 2 et 3). »

Les Compagnons, en entendant cela dirent : « Ce ne peut être la formule *Allâh nul dieu adoré sinon Lui* (*Allâh, Lâ ilâha illa Huwa*) car elle se trouve dans un grand nombre de versets ». Mais du fait que l'Envoyé d'Allâh a précisé que le Nom suprême se trouve dans ces deux versets, il nous a ainsi enseigné que ce ne pouvait être que la formule : « ***le Vivant, l'Immuable*** ».

b) Nous développerons plus loin, s'il plait à Dieu, dans le commentaire des deux Noms divins « ***le Vivant, l'Immuable*** » , que ceux-ci relèvent des Qualités d'incommensurabilité (*'azhama*), de grandeur infinie (*kibriyâ*) et de la Fonction divine (*ilâhiyya*), à la différence des autres Noms. Cette raison requiert que l'ensemble de ces deux Noms soit le Nom suprême.

4 - Détenteur de la Majesté et de la Générosité (**dhû-l-jalâl wa-l-ikrâm**)

Le Nom suprême se trouve dans cette formule pour deux raisons :

a) A cause de la parole suivante du Prophète : « *Persévérez dans (la récitation) de* **Yâ dhâ-l-jalâl wa-l-ikrâm**, ***Ô Possesseur de la Majesté et de la Générosité***[12]. »

b) Cette formule se réfère à toutes les qualités impliquées dans la Fonction divine.

La Majesté suggère les Qualités divines de négation (*sulûb*) et la générosité, celles de relation. Or, il est bien évident que les qualités que reconnaissent les créatures sont comprises dans ces deux catégories.

De plus, la Majesté témoigne de la sainteté qui reste hors de la portée des intelligences et des supputations (*awhâm*). Elle suggère donc l'extrême éloignement au contraire de la Générosité qui fait allusion aux qualités de Miséricorde (*raḥma*) et de bienfaisance (*iḥsân*) et suggère la proximité la plus grande. La formule « ***Détenteur de la Majesté et de la Générosité*** » implique donc qu'Allâh est proche et éloigné, extérieur et intérieur.

---

[12]Cette formule est comprise dans le dernier verset 78 de la célèbre sourate LV, *ar-Raḥmân, le Miséricordieux :* ***Béni soit le nom de ton Seigneur possesseur de la Majesté et de la Générosité.***

5 - Le nom suprême se trouverait dans les lettres isolées inaugurant certaines sourates

On rapporte que 'Ali - sur lui la paix - lorsqu'une affaire l'accablait, s'écriait : *O Kâf, Hâ, Yâ, 'Ayn, Çâd !*[13].(Il s'agit des lettres *K, H, Y, ', Ç*) *O Ḥâ, Mîn, 'Ayn, Sîn, Qâf !*[14] (soit *Ḥ, M, ', S, Q*).

Sa'îd ibn Jabîr disait : « Certaines de ces lettres isolées entrent dans la composition de noms, par exemple : *Alif, Lâm, Râ*[15] *: Ḥâ, Mîm*[16], *Nûn*[17] (soit *A, L, R* et *Ḥ, M et N*) car leur réunion forme le mot « *al-Raḥmân* », le Tout-Miséricordieux. Par contre, certaines autres de ces lettres isolées ne conduisent pas à cette composition. Or, le Nom suprême s'y trouve. »

6 - On rapporte que 'Alî, la Parure des Adorateurs, a dit : J'ai demandé à Allâh de m'enseigner le Nom suprême par lequel on est exaucé en demandant et on me dit dans le sommeil : « Dis ô mon Dieu, je Te demande Allâh, Allâh, Allâh, qui est nul dieu adoré sinon Lui, le Seigneur du Trône Magnifique (*Allâhumma, innî as'aluka Allâh Allâh Allâh alladhî lâ ilâha illâ huwa rabbu-l-'arshi-l-'azhîm*). »

'Ali dit : « Je n'ai jamais invoqué par cette formule sans constater la prospérité. »

Le Maître Abû al-Qâsim al-Qushayrî[18] relate dans son Épître une nouvelle dont la filiation remonte à Anas ibn Mâlik[19].

---

[13]Ces lettres isolées inaugurent la sourate XIX : *Maryam.*

[14]Ces lettres inaugurent les deux premiers versets de la sourate XLII, *ash shûrâ, la Délibération*

[15]Il s'agit de lettres formant le début du premier verset des sourates X, *Yûnus, Jonas*, XI ; *Hûd* ; XII, *Yûsuf, Joseph* ; XIV, *Ibrâhîm* et XV, *al-Ḥijr.*

[16]Il s'agit des lettres inaugurant les sept sourates suivantes : XL, *al-Ghâfir : Le Pardonnant* ; XLI, *Fuççilât, Celles qui ont été distinguées* ; XLII, *ash-Shûrâ la Concertation* ; XIIII, *az-Zukhruf, les Ornements* ; XLIV, *ad-Dukhân, la Fumée* ; XLV, *al-Jâthiya, l'Agenouillée* et XLVI, *al-Aḥqâf, les Dunes.*

[17]Il s'agit du premier verset de la sourate LXVIII : *al-Qalam, la Plume.*

[18]Soufi et théologien ash'arite du khurâsân (376/986 - 468/1074), célèbre par la Risâla qui porte son nom.

[19]Juriste fondateur de l'École d'interprétation qui porte son nom (93/712 - 179/795), auteur du livre intitulé *al-Muwattâ'*.

« A l'époque de l'Envoyé d'Allâh, un homme faisait le négoce entre le pays de Châm et Médine et inversement sans se mêler aux caravanes par rémission à Dieu.

« Alors qu'il revenait de la province de Châm et qu'il projetait de rentrer à Médine, un brigand monté à cheval se présenta à lui et l'interpella bruyamment en le sommant de s'arrêter. Le commerçant obtempéra et lui demanda : « Tu as l'intention de prendre mon bien, mais laisse-moi passer ! » Le voleur lui répondit - « la marchandise est mon bien mais je veux ton âme. » Le marchand dit : « Et, que feras-tu de mon âme ? Prends mon bien et laisse-moi passer mon chemin. » Le brigand de répondre comme la première fois. Le négociant dit alors : « Accorde-moi de faire l'ablution, de prier et d'invoquer mon Seigneur. » « Fais comme tu l'entends » lui répondit-il.

Le commerçant se leva, procéda à l'ablution et pria une prière de quatre unités (*rak'ât*). Puis, il leva les mains vers le Ciel et invoqua en disant : « Ô Bien-aimé (*yâ wadûd*) Ô Bien-aimé, Ô Possesseur du Trône glorieux ! Ô Celui-qui-produit-sans-modèle (*Mubdî'*) ! Ô Celui-qui-réintègre (*Mu'îd*) Ô Celui-qui-ne-cesse-de-faire ce qu'Il veut (*Fa''âl limâ yurîd*) je Te demande par la lumière de Ta face qui remplit tous les points d'appui de Ton Trône, je Te demande par Ta Puissance par laquelle Tu es Tout-puissant sur Tes créatures et par Ta Miséricorde qui s'étend à toutes les choses. Nul dieu adoré sinon Toi. Ô Secours (*yâ Mughîth*) secours-moi » Il invoqua ainsi trois fois.

Lorsqu'il eut achevé cette triple demande, un cavalier apparut sur une monture d'un blanc brillant, habillé d'une robe verte, il tenait une lance de lumière dans la main. En l'apercevant, le brigand abandonna le commerçant, saisit sa lance et se dirigea vers le cavalier. Quand il fut près de lui, le cavalier chargea violemment le voleur et lui asséna un coup qui le fit tomber de cheval. Alors, l'étranger vint vers le commerçant et lui dit : « Lève-toi et tue-le ! » Il lui répondit : « Qui es-tu ? je n'ai jamais tué personne et mon âme n'est pas faite pour cela ! ».

Le cavalier revint sur ses pas et tua le bandit puis se dirigea vers le négociant et lui dit : « Sache que je suis un ange du troisième ciel. Alors que tu invoquais la première fois, des portes du ciel, nous entendîmes un cliquetis et nous nous dîmes : « Il se passe quelque chose » ! Puis tu invoquas une deuxième fois et les portes du ciel s'ouvrirent laissant apparaître des étincelles nombreuses comme celles

du feu. Enfin, tu invoquas une troisième fois et alors Gabriel - sur lui la paix - descendit vers nous en demandant qui agirait en faveur de cet être affligé. J'ai donc prié le Seigneur qu'Il me charge de tuer ce brigand. Sache-le ! Ô serviteur d'Allâh. Dans l'affliction et l'adversité, Allâh soulage et assiste celui qui demande par l'invocation que tu as prononcée.

Le négociant revint à Médine, sain et sauf, entra chez le Prophète - sur lui la grâce et la paix - lui fit le récit de l'événement et l'informa de l'invocation qu'il avait formulée. Le Prophète lui dit : « *Allâh t'a inspiré Ses Noms excellents par lesquels nous sommes exaucés quand nous les invoquons et il nous est accordé quand nous demandons par eux.* »

Sache que les hommes invoquent des Noms nombreux, tantôt en Hébreux, tantôt en Syrien, tantôt en d'autres langues et ils s'imaginent que chacun est le Nom suprême. L'étude complète sur ce Nom serait longue à faire. Tel a été l'exposé des différentes interprétations de ceux qui professent que le Nom suprême est connu des créatures.

III - LE NOM SUPRÊME N'EST PAS CONNU DES CRÉATURES

On trouve de nombreux récits établissant que le Nom suprême n'est pas connu des créatures, tel celui-ci :

« En vérité Allâh a quatre mille noms. Mille ne sont connus que d'Allâh, mille d'Allâh et des Anges, mille d'Allâh, des Anges et des Prophètes. Quant aux mille noms restants, les croyants les connaissent, trois cents se trouvent dans la Thora, trois cents dans l'Évangile, trois cents dans le Psautier et cent dans le Coran : quatre-vingt-dix-neuf d'entre eux sont manifestés, un seul est caché ; celui qui les garde entre au Paradis. »

On dit que ce nom caché est le Nom suprême afin que les créatures s'appliquent à invoquer tous les Noms avec l'espoir qu'elles mentionnent aussi celui-ci. Pour la même raison, Allâh cacha la prière du milieu (cf. chap. 8, réponse à la première question) dans l'ensemble des prières et la Nuit de l'Arrêt prédestiné dans les autres nuits possibles.

Le grand sage Abû al-Barakât al-Baghdâdî[20] a exposé ce qui suit dans son traité intitulé « *Considération sur l'existence du Nom suprême* » (*Kitâb al-mu'tabar fi al-ism al-a'zham*) :

« Le Connaissant peut connaître une chose en soi. Ainsi, celui qui perçoit la chaleur par contact direct saisit la chaleur même, ou encore celui qui perçoit la couleur par la vue saisit la couleur elle-même. La même constatation s'impose pour chacune des sensations obtenues par les cinq sens. Celui-là peut aussi connaître une chose accidentellement, par exemple : celui qui dirait du sirop de vinaigre qu'il a la vertu de guérir l'inflammation tumorale de l'œil. Or, cette propriété médicinale n'est pas connue dans sa cause mais seulement dans ses effets et ses résultats.

« Une fois cela bien compris, nous te dirons : Lorsque nous partons de l'existence des êtres possibles pour induire celle de l'Etre nécessaire, nous savons que la connaissance ainsi obtenue est accidentelle puisqu'on peut connaître que cet Être nécessaire est une réalité propre sans savoir toutefois ce qu'elle est en soi : elle nous permet seulement de pouvoir conclure à deux de ses qualités intrinsèques, à savoir que toute chose s'appuie sur l'Être nécessaire et que Celui-ci se passe de tout.

« Par contre, l'essence de la connaissance essentielle ne nous est accessible présentement, ni dans l'être nécessaire par soi, ni dans ses deux qualités intrinsèques : dans son essence puisque nous ne connaissons pas le propre de celle-ci ; dans ces deux qualités intrinsèques puisqu'Il est unique, qu'Il n'admet pas la composition et ne comporte pas deux essences.

« Il reste à examiner alors s'il nous est possible de connaître cette réalité propre d'une connaissance par soi qui puisse être pour nous comparable, *mutatis mutandis*, à la compréhension de la faculté du toucher pour la chaleur ou de la vue pour la lumière (pour reprendre les deux exemples choisis plus haut). Or, cela n'est pas possible puisque la compréhension de cette réalité propre (assimilée à l'Être néces-

[20]Sage et philosophe (m. 547/1152), juif d'origine, nommé Nathanaël. De son nom complet : Abû al-Barakâ Hibât-Allâh Ibn 'Alî Ibn Malakâ al-Baghdâdî. Il a composé un traité : *Kitâb al-Mu'tabar, Le livre de ce qui est établi par interprétation personnelle*, Hyderabad Deccan 1357/1938.

saire) relève de l'Infinie Majesté, l'esprit humain n'ayant pas la capacité de parvenir à cette compréhension, ou de découvrir cette lumière.

« En admettant pourtant que cela fut possible, cette compréhension serait-elle un organe ou moyen de connaissance approprié apparenté à celui de l'âme logique comme l'œil par rapport au corps ? ou bien pourrait-on dire que cette compréhension ne serait pas un moyen (de connaissance) différent de la substance de l'âme logique quand elle est séparée des organes corporels. Dans la mesure où cette compréhension se révélait possible, elle devrait posséder un instrument adéquat dont on dirait qu'il pourrait être créé ou non. Or (dans n'importe lequel de ces deux cas) l'impossibilité d'arriver à la compréhension par lui, subsiste, que l'âme soit dans la libre disposition de son corps ou non. Chacun de ces arguments restant possible, aucune preuve péremptoire ne prévaut pour trancher certaines de ces hypothèses dans un sens négatif ou positif.

« Ceci exposé, nous ajouterons : s'il était certain que les créatures ne fussent pas dans l'incapacité de connaître Allâh d'une connaissance essentielle, il serait alors possible de désigner cette Réalité propre (assimilée à l'Être nécessaire) par un nom qui s'y référerait en tant que telle. Pourtant, il ne nous est pas actuellement possible de connaître ce nom puisqu'il n'a de raison d'être que si l'intelligence peut le concevoir. Que nous ne puissions avoir présentement la connaissance de cette réalité entraîne qu'il est également impossible qu'un nom qui y fasse allusion puisse nous concerner. Mais, si cette connaissance se réalise, il est possible alors qu'un nom qui s'y réfère puisse nous concerner et, dès lors, le sens de ce nom n'est compris que de celui qui connaît cette réalité propre.

« Une fois cela bien entendu, nous dirons qu'Allâh connaît Son Essence réellement et essentiellement, non accidentellement. Quand le cœur de certains de Ses adorateurs est illuminé par cette connaissance, il lui devient possible de discriminer la signification que le nom de cette réalité propre comporte. Dans la mesure de cette possibilité, ce nom est le plus adéquat, le plus excellent et le plus sublime. C'est le nom suprême auquel est prêt à obéir tout ce qui est dans les cieux et sur la terre. »

Tels sont les propos de ce sage, qui constituent l'analyse exhaustive que l'on peut faire sur ce sujet. Mais Allâh est plus savant des Réalités de Ses divins secrets.

DEUXIÈME PARTIE

LE PRONOM *HUWA*, LE NOM *ALLÂH* ET LA SHAHÂDA : *LA ILÂHA ILLÂ-LLÂH*, NUL DIEU ADORÉ SINON DIEU

PRÉSENTATION GÉNÉRALE DE LA DEUXIÈME PARTIE

Après les dix premiers chapitres de la première partie qui posaient le problème du nom, de la qualité et du qualifié sous différents aspects, nous entrons, avec cette deuxième partie, dans le thème central du Traité sur les Noms divins consacré à l'étude des expressions : *Huwa, Lui ; Allâh* et *Lâ-ilâha illâ-llâh*, considérées comme des Noms de Dieu.

Râzî nous a déjà préparés à ces trois importants sujets en traitant du Nom suprême dans le chapitre dix de la première partie. Il va maintenant nous donner un exposé magistral sur ces thèmes difficiles que tous les grands théologiens d'écoles différentes ont abordés.

Nous constaterons, une fois de plus, les perspectives variées sous lesquelles Râzî présente les expressions étudiées. Il n'hésite jamais à sortir de la pure analyse théologique pour faire entrevoir le point de vue de la Mystique sur les effets de la pratique religieuse et de la vie adorative pure. Dans cet exposé, nous trouverons des échappées lyriques et spirituelles qui prouvent que Râzî n'était pas seulement un théologien scolastique ainsi qu'on le décrit souvent, mais aussi, et ce n'est pas incompatible, un homme de Dieu qui goûtait intimement, par expérience directe, les réalités qu'il analysa si finement.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE PREMIER

Ce chapitre, bien que consacré principalement au pronom et Nom divin *Huwa,* Lui, présente une étude approfondie sur les autres pronoms personnels, je et tu, que les philologues et les théologiens ont dû examiner en relation avec les passages coraniques qui les contiennent. Car, tout au long du Livre révélé, Allâh parle de Lui-même à chacune des personnes : je, tu, il, nous, moi, toi, lui.

Ce n'est donc pas seulement le pronom *Huwa,* considéré par la Tradition comme un des Noms divins, le premier ou le centième selon certains, que Râzî va étudier dans ce chapitre, mais aussi je ou moi, tu ou toi.

Tous ces pronoms sont des Noms divins qui suggèrent, directement ou indirectement, la Réalité de Dieu dans Ses relations ontologiques et fonctionnelles avec Son Existence universelle et avec toutes Ses créatures.

Les distinctions subtiles entre les différents pronoms personnels ne sont pas établies pour faire valoir uniquement le point de vue des théologiens à cette occasion mais aussi pour montrer les différentes attitudes que le serviteur-adorateur ne peut manquer d'adopter vis-à-vis de Dieu selon la manière dont il s'oriente vers Lui à l'aide des pronoms qui conviennent à l'état spirituel.

Si le Lui *Huwa*, est invoqué, c'est pour suggérer au serviteur de se détacher effectivement ou méthodiquement de ses liens existentiels. Dans cette perspective qui a trait à la Réalité absolue et inconditionnée de l'Essence pure, aucune relation ne peut plus être retenue. Il faut nier l'être contingent, le sien et celui des autres, pour que l'adoration soit intégrale et adéquate et qu'elle touche au secret intime de toute réalité, sans aucun conditionnement, sans aucune modalité. Râzî mettra en valeur ce type contemplatif dans le beau passage qu'il consacre à l'examen du premier verset de la sourate CXII : ***Dis ! Lui, Allâh, (est) Un.***

Quand Dieu veut exprimer quelque chose de Sa profonde et insondable Essence, Il le fait à l'aide de vocables montrant des aspects relationnels. Nous sommes alors au degré ontologique où Dieu s'autodétermine pour que la création soit produite.

Au degré du Soi inconditionné ou de l'Essence absolue qui est une pure absence et négation, seul *Huwa* demeure et les pronoms des deux autres personnes, je et tu, ne peuvent explicitement coexister.

C'est au degré ontologique de la Fonction divine (*ulûhiyya*) que le « je » apparaît avec son corollaire « tu » et que le verset suivant exprime parfaitement : ***Nous n'avons envoyé avant toi aucun messager sans lui révéler qu'il n'y a nul dieu adoré sinon Moi. Adorez-Moi donc*** (*Coran* XXI, 25).

Seul Dieu affirme la Fonction divine comme Lui appartenant et seuls les êtres créés doivent reconnaître cette vérité en s'adressant au Dieu personnel à l'aide du pronom « tu ». Cette corrélation entraîne nécessairement un état de présence. Si un tel état de présence spirituelle n'existe pas, l'être concerné est, soit retiré de son état habituel dans son centre secret et essentiel, détaché de toute manifestation, soit insensible à la Présence divine au moment où le Dieu personnel l'exige de Son serviteur.

Pour mieux comprendre la solidarité des trois « personnes » impliquées par les pronoms correspondants, nous pouvons faire une analogie entre eux et le ternaire que nous avons souvent rencontré : essence, qualifié, qualité. Nous pouvons alors affirmer que *Huwa,* Lui, est toujours sous-jacent quand le « je » et le « tu » apparaissent. Pour cette raison les trois pronoms personnels sont indissociables : celui qui dit « lui » mentionne l'absent à l'autre, il oublie à cet instant, sans avoir à en tenir compte, la corrélation du « moi » et du « toi » qui est pourtant nécessaire. C'est pourquoi l'attitude d'adoration véritable doit, pour aboutir au *Huwa*, partir de la corrélation des deux autres personnes, celle de Dieu qui s'impose comme « Moi » ou comme Seigneur et celle de l'être créé ou serviteur à qui Dieu s'adresse alors à la deuxième personne. Si le *Huwa* n'était sous-jacent, le « je » et le « tu » ne pourraient jamais se rencontrer et aucune manifestation de présence ne serait possible. En poussant le raisonnement à l'extrême, on pourrait soutenir que cette corrélation nécessaire du « je » et du « tu » n'existe qu'en vue du *Huwa* qui donne toute sa raison d'être à cette corrélation.

Ces quelques considérations laissent entrevoir toute la richesse doctrinale impliquée dans ces trois pronoms et permettent de comprendre quelle doit être l'attitude de l'adorateur toujours concerné par eux.

CHAPITRE PREMIER

COMMENTAIRE SUR LE NOM DIVIN *HUWA*, LUI

Ce nom (*ism*) engendre une crainte révérentielle (*hayba*) considérable chez les Maîtres en dévoilements spirituels (*arbâb al-Mukâshafât*)[1].

Sache que les vocables (*alfâzh*) se divisent en deux catégories : explicites et sous-entendus (*muzhhara wa muḍmara*) :

- Les premiers se réfèrent aux quiddités ou substances propres (*mâhiyyât makhçûça*), par exemple : le noir ou le blanc, la pierre ou la boue.

- Les seconds désignent les trois pronoms personnels c'est-à-dire : Celui qui parle (*mutakallim*), Celui à qui l'on s'adresse (*mukhâṭab*), l'Absent (*ghâ'ib*). (Au contraire des noms), ils ne se réfèrent pas à la substance propre d'une chose.

I - EXAMEN COMPARATIF DE CES PRONOMS

Ils sont au nombre de trois : « je » ou « moi » (*anâ*), « tu » ou « toi » (*anta*), « il » ou « lui » (*huwa*).

« Je » est le pronom qui donne le plus de connaissance (immédiate d'une chose) et (dans le même ordre d'idées) viennent ensuite « tu » et « il ».

Le bien-fondé de cet ordre réside dans le fait que la conscience que j'ai de moi-même, par le pronom « je », ne souffre aucune ambiguïté car il est impossible que, dans mon esprit, je confonde mon semblable avec moi-même ou que, dans mon for intérieur, celui-ci puisse faire une confusion à mon sujet à la différence du pronom « tu » qui peut provoquer l'équivoque sur quelqu'un ou le doute que quelqu'un peut avoir au sujet d'un autre.

---

[1]Cette crainte révérencielle *(hayba)* survient devant l'évidence de la transcendance divine à laquelle le *Huwa* fait allusion et qui annihile toute relation.

L'être créé ne peut alors, dans sa sincérité adorative, s'appuyer sur rien de connu, ni d'habituel.

Pourtant, sans aucun doute, le pronom « tu » apporte une connaissance plus grande que le pronom « il », car le présent « tu » est plus connu que l'absent « il ».

En conclusion, le pronom qui donne le plus de connaissance sur quelqu'un est « je » et celui qui en donne le moins est « il » ou « lui » (*huwa*), « tu » étant ainsi, dans cette connaissance, intermédiaire entre « moi » et « lui », toujours sous ce rapport.

La méditation parfaite (sur ces principes de base) assurera le dévoilement ou explicitation, confirmant ainsi ce que nous venons d'exposer.

II - EXAMEN DU PRONOM DE LA PREMIÈRE PERSONNE

Un autre argument permettra de renforcer ce que nous venons d'exprimer.

Celui qui parle, qu'il soit du sexe masculin ou féminin, pour indiquer qu'il est uniquement concerné, n'emploie qu'un seul vocable pour la raison que la distinction pronominale est seulement nécessaire lorsqu'il peut y avoir équivoque (*iltibâs*) ; or, celle-ci n'existe jamais chez celui qui dit « je » (*anâ*) et, de la sorte, la distinction n'est pas nécessaire. Il en est de même pour le pluriel et le duel qui ne sont qu'une seule et même forme. Le pronom de la première personne du pluriel peut être affixé comme dans la conjugaison : *ḍarabnâ,* nous avons frappé ; ou isolé comme *naḥnu,* nous.

C'est donc par absence d'équivoque que les Arabes n'utilisent pas de signes distinctifs différents pour le pronom de la première personne entre les deux genres masculin et féminin et entre pluriel et duel.

Par contre, ils établissent une distinction à la deuxième personne entre les deux genres et entre duel et pluriel car il peut se trouver, en présence de celui qui parle, un être du sexe masculin et/ou un du sexe féminin ou bien il se peut encore que les deux personnes soient du même genre. En s'adressant à l'un deux, il ne les distinguera que par un signe particulier. Pour la même raison, on distinguera les genres à la deuxième personne dans le duel et le Pluriel.

Il est donc certain, en raison de ce que nous venons d'expliquer que le pronom de la première personne (*ḍamîr al-nafs*) entraîne une connaissance plus grande que ceux de la deuxième personne.

D'autre part, celui à qui l'on s'adresse permet (toujours sous le rapport de la langue) que l'on ait de lui une connaissance plus grande, de toute évidence, que celle concernant l'absent.

Ceci bien établi, nous dirons : Il est clair que la connaissance (*'irfân*) d'une chose par elle-même est plus parfaite que celle d'une chose par une autre.

Il en résulte que la connaissance parfaite d'Allâh ne convient qu'à Allâh, car Il est Celui qui dit pour Lui-même (*li-nafsihi*) « Moi ». Ce vocable étant celui qui donne le plus de connaissance parmi les trois pronoms, seul le Vrai peut faire allusion à cette vérité pour le pronom « Moi » ou « Je » et alors la connaissance parfaite de cette vérité ne peut être réalisée que pour Allâh.

Cependant, certains ignorants se permettent de parler d'union ou d'identification (*ittiḥâd*). Ceux-là disent que, lorsque l'esprit humain est illuminé par les lumières de la connaissance de cette Réalité essentielle (*ḥaqîqa*), son intelligence s'unit à l'Intelligible. Au moment où se réalise cette union (toujours d'après eux), il convient que ce connaissant dise « *anâ* », « moi » ou « je », comme il est rapporté au sujet de al-Ḥusayn ibn Mançûr (al-Ḥallâj)[2] qui disait : « je suis le Vrai (*anâ-l-Ḥaqq*) » ou à propos de Abû Yazid (al-Bisṭâmî) qui prononçait : « Gloire à moi (*subḥânî*). »

Pourtant, soutenir l'*ittihâd* est faux. En effet, lorsque l'union se produit, si les deux réalités (en cause) subsistent, elles restent deux, non une ; si elles disparaissent, une troisième réalité en résulte, différente des deux autres ; si enfin, l'une demeure et l'autre disparaît, l'union est impossible, l'être existencié (*mawjûd*) ne pouvant pas être (sous le même rapport) celui-là même qui s'est éteint[3].

---

[2]Al-Ḥusayn Ibn Mançûr al-Ḥallâj naquit à Tûr vers 244/859. Mystique célèbre par son ascétisme, ses miracles et son martyr à Bagdad le 26 mars 922. Il fut le disciple de Junayd. Voir Louis Massignon : *Akhbar al-Ḥallâj,* Paris 1957, *Diwân,* Paris, 1981.

[3]Râzî présentera la même démonstration de l'impossibilité de *l'ittiḥâd* dans le chapitre sur le Nom divin *al-Ḥaqq*.

Pour un exposé plus détaillé de cette importante notion doctrinale, voir Ibn 'Arabî, *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation,* traduit par Michel Vâlsan, in Études Traditionnelles, 1961.

Il est donc bien établi que la connaissance de cette parole *anâ*, « moi », ne convient qu'au Vrai.

Il reste maintenant à examiner les deux autres pronoms, c'est-à-dire : « toi » (*anta*) et lui (*huwa*).

III - EXAMEN DU PRONOM DE LA DEUXIÈME PERSONNE

Les êtres présents dans les stations spirituelles (*maqâmât*), par le dévoilement (*mukâshafât*) et la contemplation (*mushâhadât*) des réalités qui s'y trouvent ont une manière de s'exprimer semblable à celle de notre Prophète - sur lui la grâce et la paix - (à l'aide du pronom tu) ; en effet, on rapporte qu'il disait : « *Je ne peux compter les louanges à Ton égard. Tu es comme Tu T'es louangé Toi-même* (*lâ aḥçi thanâ' ʻalayka. Anta kamâ athnayta ʻalâ nafsika*) », lorsque (dans son Ascension nocturne) il était au-dessus du Trône divin (*ʻarsh*).

Le prophète Jonas (l'homme au poisson) - sur lui la grâce et la paix - prononça dans les ténèbres (à l'intérieur de la baleine) : ***Nul dieu adoré sinon Toi*** (lâ ilâha illâ Anta). ***Gloire à Toi*** (subḥânaka) (*Coran* XXI, 87).

Les Anges dirent, en arrêt devant la Gloire (d'Allâh) et la crainte respectueuse (qu'Il engendre) : ***Gloire à Toi, Tu es notre Maître très proche à l'exclusion de ceux-ci*** (*Coran* XXXIV, 41).

Les fidèles, présentant leurs suppliques spirituelles (à leur Seigneur) dirent : ***Tu es notre Maître très proche*** (anta mawlânâ) (*Coran* II, 286).

Telles sont les preuves de la présence du serviteur avec le Seigneur, qui ne se trouve réalisée qu'avec l'extinction de tout sauf le Vrai.

Sache que Jonas à qui se rapporte la parole suivante du Prophète - sur lui la grâce et la paix - : « *Ne me préférez pas à Jonas (Yunûs) Ibn Matâ* », est considéré en rapport avec ce même degré spirituel (*maqâm*).

C'est que la négation à laquelle fait allusion notre seigneur Muḥammad, lorsqu'il était au-dessus du Trône en disant : « *Je ne peux compter les louanges à Ton égard, Tu es comme Tu T'es louangé Toi-même* », est de même nature que celle à laquelle Jonas fit allusion dans les profondeurs de la mer (*qaʻr al-baḥr*) : « ***Nul dieu autre que Toi*** ».

Or, chacun d'eux parlait au Seigneur à la deuxième personne du singulier et pourtant le Prophète disait de Jonas : « *Ne me préférez pas à lui* » dans la proximité d'Allâh parce que moi je suis au-dessus du Trône et lui dans les profondeurs de la mer ! Car l'Adoré transcende le lieu (*makân*) et la direction (*jiha*) de sorte que l'ascension (*çu'ûd*) au-dessus du Trône ne peut être cause d'un accroissement (*mazîd*) de proximité, et la descente (*tasafful*) dans les profondeurs de la mer ne provoque pas une augmentation d'éloignement (*bu'd*)[4].

Ces deux preuves confirment qu'Allâh transcende la direction car le Prophète Muḥammad s'adressait à Lui avec le « Tu » alors qu'il se trouvait dans les plus hauts degrés (*aṭbâq*) des cieux ; les fidèles s'adressent à Lui avec le « Tu » alors qu'ils sont sur terre et Jonas s'adressa aussi à Lui avec le « Tu » alors qu'il se trouvait dans les profondeurs de la mer.

Si Allâh demeurait assujetti à la direction et au lieu, aucun de tous ces êtres ne seraient présents dans le lieu avec des degrés aussi différents. Or, tous ces êtres étant présents en cet endroit, il apparaît que l'Adoré (*ma'bûd*), dans Sa sainteté, est soustrait au lieu et à la direction.

IV - EXAMEN DU PRONOM DE LA TROISIÈME PERSONNE

1. Excellence du nom divin « Lui »

Quant au pronom *huwa* « Lui », tu sais déjà qu'il est réservé aux absents (*ghâ'ibûn*).

Sache-le ! ce Nom (*ism*), s'appliquant au Vrai, est d'une noblesse et d'une majesté extrêmes. Il s'y réfère pour plusieurs raisons :

a) Les noms peuvent être rangés en noms dérivés (*asmâ' mushtaqqa*), en noms propres (*asmâ' al-a'lâm*) et en pronoms (*muḍmarât*).

Il est possible de concevoir que les noms dérivés rentrent dans le genre commun (*shirka*), bien que tout nom indique une essence propre en tant que telle.

Les noms propres, disent les grammairiens, jouent le rôle de démonstratifs (*ishâra*). Il n'y a aucune différence (sous ce rapport) entre

---

[4]Sur l'Ascension nocturne (*mi'raj*) du Prophète, voir Ibn 'Arabî, *l'Arbre du Monde*, pp. 93-106, 171-177 et 181-186, Paris 1982.

ta parole « Ô Toi ! » et « Ô Lui ! » Si telle est la fonction du nom propre, il apparaît comme conséquence (*far'*) et le pronom démonstratif (*ism al-ishâra*) comme principe (*açl*). Or, le principe est plus excellent que la conséquence de sorte que les expressions « Ô Toi », « Ô Lui » sont supérieures à tous les noms.

b) Nous avons déjà exposé que la Réalité du Vrai (*ḥaqîqat al-ḥaqq*) transcende toutes formes de composition (*tarkîbât*). Le Singulier absolu (*fard muṭlaq*) ne peut avoir aucune qualité relationnelle (*na't*) car la description d'une chose par une autre nécessite de distinguer le Qualifié de la Qualité. Mais, quand on envisage un autre, il ne peut plus y avoir de singularité (*fardâniyya*).

D'autre part, du singulier absolu, on ne peut rien rapporter car la connaissance qu'on a d'une chose envisagée dans son essence en soi (*bi 'ayni dhâtihi*) reste impossible. En outre, toute information (*akhbâr*) est profitable quand elle permet de faire connaître une chose par une autre. Mais alors, tout ce qui est de la sorte étant soumis à la multiplicité (*ta'addud*), exclut *ipso facto*, toute singularité. Il est donc bien clair que tout nom dérivé ne réussira pas à faire connaître quoi que ce soit de la Réalité intime du Vrai. Le vocable « Lui » (*huwa*) par contre, énonce quelque chose de la propre Réalité intime du Vrai détaché de toutes conditions de multiplicité. Pour parvenir au tréfonds de son Impénétrabilité (*çamadiyya*), ce vocable est nécessairement le plus excellent.

c) Les noms dérivés désignent les qualités qui ne sont connues que par mode de relation avec les réalités créées. Ainsi, la Puissance déterminante (*qudra*), est la qualité qui assure l'existentiation (*îjâd*). La Science est la qualité dont la fonction garantit la norme de sagesse (*iḥkâm*) et la connaissance certaine (*ittiqân*) des activités divines. La connaissance que les noms dérivés apportent n'est donc pas dissociable de celle des réalités créées. Dans la mesure où l'intelligence est préoccupée par la connaissance de la dualité (*ma'rifat al-ghayr*), elle s'interdit la submersion (*istighrâq*) dans la connaissance du Vrai. Le vocable Lui (*huwa*) suggère l'identité (du soi) et la connaissance qui dispense de s'orienter vers un autre. Dès lors, le vocable *Huwa* te fait parvenir au Vrai et te détache de tout sauf de Lui. Aucun nom dérivé n'aura jamais ce privilège. Le Nom divin *huwa* est, en conséquence plus excellent.

d) Les noms dérivés expriment les qualités alors que le vocable *Huwa* désigne le Qualifié. Or, celui-ci est plus excellent que la qualité. Pour cette raison, les Maîtres authentiques disent que l'Essence d'Allâh n'est pas rendue parfaite par les qualités. On peut même dire plus ! A cause de Son Infinie perfection, Son Essence exige les Qualités de Perfection. Le vocable *Huwa* te fera donc parvenir à la source de l'irrésistible Puissance, de la Miséricorde et de l'Exaltation alors que les autres noms te feront atteindre les Qualités.

e) Allâh parle ainsi dans la sourate CXII dite *de la sincérité adorative* (*al-ikhlâç*) *:* ***Dis Lui Allâh Un*** (qul : Huwa Allâh Aḥad). Il énumère trois vocables *Huwa, Allâh, Aḥad.*

Les degrés des êtres astreints aux obligations légales (*murâtib al-mukallafîn*) sont de trois sortes. Ils concernent celui qui est injuste envers son âme (*ẓhâlim li-nafsihi*), celui qui tend vers le but proposé (*muqtaçid*) et celui qui devance (*sâbiq*)[5].

On dit que les tendances de l'âme sont au nombre de trois, *l'âme qui incite toujours au mal* (*ammâra bi-al-sû'*), *celle qui ne cesse de se reprendre* (*lawwâma*), *celle qui est rassérénée* (*mutma'inna*).

On dit que les stations spirituelles sont au nombre de trois : celle des Rapprochés, celle des Compagnons de la Droite et celle des Compagnons de la Gauche[6].

On dit que les degrés (d'élévation spirituelle) sont trois : la Voie (*ṭarîqa*), la Loi (*sharî'a*) et la Vérité (*ḥaqîqa*).

Dans la disposition des trois Noms divins de cette sourate : ***Lui, Allâh, Un***, Lui (*Huwa*) est réservé aux Rapprochés et aux Devançants qui sont les Maîtres des âmes rassérénées. Il en est ainsi parce que le

---

[5] Ces trois catégories d'êtres, nécessairement astreints à la Volonté divine, se trouvent mentionnées dans le verset suivant (*Coran* XXXV, 32) : ***Ensuite, Nous avons rendu héritiers de l'Ecriture ceux de Nos serviteurs que Nous avons élus. Parmi eux se trouve celui qui lèse (ou obscurcit) son âme, parmi eux, celui qui tend vers le but proposé et parmi eux celui qui devance par les œuvres de bien, avec l'écoute d'Allâh. Cela est la très grande surabondance de grâce.***

L'interprétation que l'auteur va donner de ce verset est celle qui est habituellement retenue par les commentateurs de Coran. Pourtant le début du verset ne laisse aucun doute sur le comportement essentiellement positif de ces trois catégories d'êtres qu'Allâh a élus, précise-t-Il Lui-même.

[6] L'auteur fait allusion à trois autres catégories d'êtres mentionnés dans la sourate LVI, *l'Echéante,* verset 8 et suivants.

vocable *huwa* est une allusion (*ishâra*) et l'allusion permet de reconnaître l'essence de celui à qui on fait allusion à condition que rien dans la conscience ne se trouve présent en dehors de cet Unique. En effet, si deux choses s'y trouvent présentes, l'allusion ne peut se suffire à elle-même pour cette reconnaissance de l'Essence. Dans leur réalité intelligible et spirituelle, les Rapprochés ne sont présents qu'à l'Un, qu'au Vrai en soi. C'est que l'Etre nécessaire par Soi et l'être possible en soi sont (réellement) connus en soi.

Pour cette raison, Allâh a dit : ***Toute chose est périssable sauf sa face*** (*Coran* XXVIII, 88).

Tout, hormis Allâh, étant pure privation et nul être existant autre que le Vrai n'étant, il est certain que l'allusion au *Huwa* suffit à ces êtres Rapprochés dans la reconnaissance de l'essence de Celui à qui l'on fait allusion. Alors, ce vocable leur suffit pour la réalisation parfaite de la connaissance et l'obtention intégrale des Théophanies.

Les Compagnons de la Droite, ***ceux qui tendent vers le but proposé***, eux, disent que les êtres possibles sont également existants. Pourtant, ils ne considèrent pas les choses en tant que telles mais plutôt dans leurs modalités extrinsèques (*zhawâhir*). Sans aucun doute, les allusions ne leur suffisent pas et le pronom *huwa* n'a pas pour eux de raison d'être pleinement adéquate. Ils ont alors besoin d'une autre information. C'est pour eux qu'il a été mentionné dans le verset précité : ***Lui Allâh*** (*huwa Allâh*) car Allâh comble le besoin qu'ils ont d'un autre que Lui alors que Lui se passe de tout.

Les injustes sont les Compagnons de la Gauche qui admettent que dans l'Existence Universelle (*wujûd*) se trouvent des existants (*mawjûdât*) dont chacun est nécessaire par soi. C'est pour eux qu'il a été mentionné Un (*aḥad* **Erreur ! Signet non défini.**) dans le verset précité : ***Dis ! Lui Allâh Un***.

L'ordre de présentation de ces trois noms divins, dans ce verset, est donc en rapport certain avec la différence existant entre ces trois catégories d'êtres.

Tels sont les secrets intelligibles attachés au vocable *Huwa*.

2. Subtilités afférentes au vocable *Huwa*

a) Le vocable *huwa* est composé de deux lettres *Hâ'* (H) et *wâw* (W). La racine stable (*açl*) de ce pronom est *Hâ'* car le *wâw* tombe au duel, au pluriel et au féminin. A ces formes *Huwa* devient respective-

ment *hiya* « eux deux », *hum* « eux » et *humâ* « elle ». La seule lettre *Hâ'* (qui demeure dans toutes ces modifications) se réfère à l'Unique, au Vrai. Or, ce privilège n'appartient à aucune chose créée.

N'as-tu pas constaté qu'Allâh a créé tous les membres par couple (*azwâj*) comme les mains et les pieds, l'ingestion de la nourriture et de l'air et leur expulsion. Or, Il a créé un seul cœur car il est le lieu de la connaissance, une seule langue, organe du *dhikr,* un front unique, endroit de la prosternation. Tous ces organes, n'étant pas en nombre pair dans le corps, sont plus excellents que les autres membres et tel est bien l'implication du *ha'* dans le vocable *Huwa.*

b) Le *ha'* est une lettre gutturale et la plus gutturale de toutes. Le *wâw* est une lettre émise lorsque les lèvres se rejoignent.

Le *ha'* est la première lettre émise et le *wâw* la dernière (dans l'ordre des possibilités d'émission des lettres par le souffle dans l'appareil phonatoire).

Le *hâ'* est intérieur, le *wâw* extérieur. Ces deux lettres engendrées première et dernière dans l'émission sonore confirment qu'elles sont première et dernière.

Le *hâ'* pénètre dans la glotte, le *wâw* sort des lèvres, vérifiant ainsi qu'elles sont intérieure et extérieure.

Appliqué au Vrai, ce vocable *Huwa* exprime, sans aucun doute, qu'Il est Premier et Dernier, Extérieur et Intérieur (cf. *Coran* LIX, 3).

c) Nous savons que le *hâ'* est une lettre gutturale. Pourtant la connaissance exacte de son point d'émission ne peut être déterminée. Cette lettre qui est établie pour faire connaître le Vrai n'a pas de lieu d'émission connu et (sous ce rapport) ses modalités (*kayfiyya*) ne sont pas connaissables. Le Vrai même, à plus forte raison, transcende toute modalité et tout lieu (*ayniyya*).

d) Le vocable *Huwa* est composé de deux lettres qui deviennent la cause de l'actualisation de la connaissance. Cette raison doit attirer ton attention sur le fait qu'il n'y a pas d'autre manière d'affirmer l'Unité (*waḥdâniyya*) divine que par la complémentarité du couple (*bi-zawjiyya*) pour toute autre chose que Lui. Allâh a dit pour exprimer que toute chose autre que Lui se trouve par couple (*zawj*) : ***De toute chose Nous avons déterminé deux moitiés de couple*** (*zawjayn*) (*Coran* LI, 49). Allâh a dit pour expliquer qu'Il est Un : ***Dis ! Lui Allâh***

(est) Un (*Coran* CXII, 1) *:* ***Le dieu que vous adorez est Dieu adoré unique***. (*Coran* II, 262).

e) Lorsqu'Il appelle l'être astreint (*nidâ' al-mukallafîn*), le Vrai le fait par trois vocables : *yâ a yyuhâ* (dont la signification indivise est « Ô » !)

Ce mot peut se décomposer ainsi : *yâ*, *ayyu* et *hâ*.

Les trois degrés que nous avons précédemment exposés s'appliquent à ce mot de la façon suivante : *yâ'* est réservé *aux injustes*, *ayyu à ceux qui tendent vers le but proposé* et enfin *hâ à ceux qui devancent.*

Quand Allâh se fait connaître Lui-même, Il dit : ***Lui Allâh (est) Un***, « Lui » concerne ***les Devançants***, « Allâh » ***ceux qui tendent vers le but proposé*** et « Un » ***les Injustes***.

Il résulte que le vocable qu'Allâh emploie avec les Rapprochés est *hâ'* alors qu'eux-mêmes L'invoquent avec *Huwa.* De Lui à toi le vocable *hâ* convient, de toi à Lui, c'est *Huwa* qui convient.

Gloire à celui qui se voile aux intelligences par l'intensité de Sa manifestation et qui se cache aux regards des esprits par la perfection de Sa Lumière.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE DEUXIÈME

L'analyse abondante que présente Râzî sur le Nom Allâh relève d'un thème suffisamment habituel chez les Théologiens pour qu'il importe de savoir si ce Nom est un nom propre ou un nom dérivé.

Si Allâh est un nom propre, il suggère l'Essence divine inconditionnée et transcendante. Si, par contre, on le considère comme un nom dérivé, il exprime la Réalité divine par laquelle tous les êtres créés sont concernés.

Bien que Râzî nous expose sa préférence pour le premier point de vue, il n'exclut pas les significations contenues dans le second et l'analyse approfondie qu'il donne est riche d'enseignement spirituel et doctrinal.

Les deux points de vue ne sont pas incompatibles et sont étroitement liés au problème si délicat en Islam de la transcendance et de l'immanence, le nom Allâh présentant cette particularité remarquable de comporter les deux possibilités d'interprétation.

Pour appréhender la Réalité absolument immuable de Dieu dans le secret de l'être, le nom Allâh doit d'abord suggérer à l'âme des significations doctrinales et des attitudes adoratives. Telle sera alors la vertu des sens dérivés attachés à ce nom universel. L'âme sera invinciblement attirée par Allâh inconditionné et absolu par l'affinité qu'elle trouvera en invoquant et méditant ce nom aux significations inépuisables.

A cet égard, le rapprochement que Râzî fait du nom Allâh et des deux noms *Raḥmân* et *Raḥîm,* dans la formule coranique introduisant les différentes sourates : ***Au nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux*** est remarquable. Le nom *Allâh* implique étymologiquement la notion d'amour (*maḥabba*) et cet Amour divin qui Lui est propre va se communiquer aux créatures par la fonction universelle et particulière des deux noms de Miséricorde (*raḥma*) qui sont intimement liés au développement de l'amour, la racine commune de ces

noms exprimant les liens du sang, la matrice par laquelle tous les êtres, fruits de l'amour divin, vont être générés. Nous aurons encore l'occasion de retrouver ces notions capitales dans différents chapitres et en particulier dans celui traitant des deux noms : *Raḥmân* et *Raḥîm.*

Les lecteurs intéressés par cet aspect doctrinal capital peuvent consulter notre traduction et commentaire au *Traité sur le Nom Allâh,* d'Ibn 'Aṭâ'Allâh, Paris 1981, notamment aux pages 44 et suivantes.

CHAPITRE DEUXIÈME

COMMENTAIRE SUR LE NOM ALLÂH

A) LE VOCABLE *ALLÂH* EST-IL D'ORIGINE ARABE ?

Abû Zayd al-Balakhî est d'avis que le mot *Allâh* n'est pas d'origine arabe car, dit-il, les Juifs et le Chrétiens utilisent le mot *ilahâ* et les Arabes l'ont emprunté à leur langue en raccourcissant la dernière syllabe *hâ'* du nom. Le syriaque, en effet, admet fréquemment la dernière syllabe longue alors que les Arabes qui ont tendance à l'allégement (*takhfîf*) et à la concision (*îjâz*) l'écourtent comme dans les mots suivants :

abâ, père	devient en arabe	*ab*
rûḥâ, esprit	« « «	*rûḥ*
nûrâ, lumière	« « «	*nûr*
laylâ, nuit	« « «	*layl*
yawmâ, jour	« « «	*yawm*

De même, certaines lettres se prononcent différemment dans certains mots de souche commune. Ainsi le *kha',* en passant de l'Hébreux et du Syriaque à l'Arabe, est devenu *kâ'*. Par exemple

malâkhâ, ange	devient en arabe	*malak*
Mîkhâ'îl, Michel	« « «	*Mika'il*
Çakhariyâ, Zacharie	« « «	*Zakariya*

Le mot arabe *Firdaws,* paradis vient du syriaque *Firdaysâ* et *Jahannam*, Géhenne vient de *Kahanâm,* etc.

B) LE MOT *ALLÂH* EST D'ORIGINE ARABE

La plupart des Docteurs de la Loi sont d'accord pour dire que ce Nom *Allâh* est d'origine arabe. Cette affirmation est exacte pour trois raisons :

1) Les Arabes adoraient des idoles mais reconnaissaient toutefois l'existence du Créateur du Monde et pour cette raison il est invraisemblable de dire qu'ils ne reconnaissaient pas l'existence de Son nom dans leur idiome au point de l'avoir emprunté à une langue étrangère.

2) Allâh a dit : ***Et si tu leur demandes qui a créé les Cieux et la Terre ils répondront assurément : Allâh !*** (*Coran* XXXI, 25 et XXXIX, 38). Allâh informe qu'ils reconnaissaient Allâh comme le Créateur des Cieux et de la Terre, prouvant par là même la connaissance qu'ils avaient de ce Nom.

3) Le Coran a été révélé en langue arabe. Si ce mot n'avait pas été arabe alors qu'il se trouve en de très nombreux endroits du Livre révélé, celui-ci ne serait en rien arabe. Ceux qui argumentent qu'un nom ressemblant à celui-ci se trouve en hébreux et en syriaque sont loin de la réalité car il est fréquent de trouver des concordances entre langues apparentées et cette constatation fait tomber l'argument en confirmant que ce mot est bien arabe.

II - NON DÉRIVATION DU NOM *ALLÂH*

Sache qu'il n'est pas nécessaire qu'un nom dérive d'un autre car ce procédé entraînerait un raisonnement en chaîne ou en cercle, ce qui est impossible dans les deux cas puisque reconnaître l'existence des noms implique, de ce fait, de les avoir posés (préalablement).

Une fois cela entendu, nous te dirons : Les Docteurs qui ont traité de la signification des Noms d'Allâh sont d'accord pour dire que ceux-ci, à l'exception du nom *Allâh*, proviennent de qualités qui sont exprimées par les noms dérivés. Par contre, ils sont en divergence sur la dérivation ou non du nom *Allâh*.

La plupart des Maîtres authentiques affirment que ce nom ne peut jamais avoir de dérivation. C'est un nom (disent-ils) qui convient uniquement au Vrai et qui est analogue aux noms propres. Tel est l'avis de ash-Shâfi'î, de Abû Ḥanifa, de al-Ḥusayn ibn al-Faḍl al-Bajallî, de al-Qaffâl ash-Shâshî, de Sulaymân al-Khaṭṭâbî, de Abû Yazîd al-Balakhî, ainsi que du Cheikh al-Ghazâlî et de certains philologues tels que al-Khalîl, Sîbawayhî et al-Mubarrad. La grande majorité des Mu'tazilites et des philologues professent que le nom Allâh fait partie des noms dérivés (*mushtaqqa*).

Pour nous, la première position, celle relative à la non dérivation du nom, est préférable pour plusieurs raisons :

A) Le nom Allâh est un nom propre

1) Si ce nom acceptait la dérivation, la formule sacrée : ***Lâ ilâha illâ-llâh*** (Nul dieu adoré sinon Dieu) ne conviendrait pas à la reconnaissance de l'Unité divine (*tawḥîd*). Le nom *Allâh* en étant l'expression (*li annahu tawḥîd*) ne peut comporter de dérivation. Pour en expliquer la raison, il faut comprendre par l'expression « nom dérivé », une essence décrite par le vocable dérivé de ce nom.

Cette compréhension est de portée générale.

Cette notion même ne rend pas impossible, en cette matière, une éventuelle participation, quoique celle-ci paraisse bien impossible en l'espèce, sauf si cette impossibilité (*imtinâ'*) concernait une réalité concrète et non la notion même contenue dans le vocable (le nom Allâh) en question.

Il est alors certain que si le nom Allâh devait être dérivé, il entrerait dans la notion de genre et s'il l'était, la formule *Lâ ilâha illâ-llâh* ne rendrait pas impossible la participation. Or, si tel était le cas, la formule de l'Unité divine *Lâ ilâha illâ-llâh* : nul dieu adoré sinon Dieu, ne refuserait pas la participation. Une telle assertion étant reconnue fausse par le consensus unanime (*ijmâ'*) des musulmans, nous savons donc que le nom *Allâh* est un nom propre qui ne peut entrer dans les noms dérivés[1].

---

[1] La dérivation ou non du nom *Allâh* est un des thèmes classiques des théologiens et des philologues islamiques.

Si ce nom n'admet pas de dérivation, il est reconnu exprimer la transcendance divine qui exclut toute autre réalité que la Sienne.

Par contre, si ce nom accepte la dérivation, il suggère l'immanence divine qui rend nécessaire une certaine corrélation entre Dieu et les êtres qui Lui sont soumis.

Les doctrines théologiques et mystiques qui tiennent compte des deux aspects, en vertu des données d'autorité scripturaire, permettent de concilier les deux perspectives de dérivation ou non du nom *Allâh*.

Dans le premier cas, la transcendance divine supprime toute relation et participation de la créature.

Dans le second cas, il résulte de la corrélation divinisé/divinisant, Seigneur/serviteur, qu'une participation de la créature aux caractéristiques du Créateur, du vassal au Suzerain, s'impose sans pourtant compromettre réellement la suprématie divine. Le ḥadîth suivant confirme ce point de vue : « Caractérisez-vous par les caractères d'Allâh. »

2) La parole coranique suivante : ***Lui connais-tu un homonyme*** (*Coran* XIX, 65) signifie : Rien dans l'Existence universelle n'est désigné par le nom *Allâh* sauf Allâh en sorte que ce vocable est nécessairement un nom (propre) car s'il était dérivé, il ne serait pas un nom (*ism*) mais une qualité (*çifa*).

Si on objectait ceci : la Qualité peut aussi être désignée par le terme « nom » car Allâh a dit : ***A Allâh les Noms excellents*** (*Coran* VII, 18), ce qui laisserait entendre qu'il s'agit, en l'occurrence, de ces noms notoirement attestés et qui sont tous des Qualités.

Nous répondrons que la qualité peut être appelée nom mais par métonymie (*majâz*) et non pas réellement (*ḥaqîqa*). Ne remarques-tu pas, en effet, que dans l'expression : Muḥammad arabe, mecquois, n'importe qui peut s'appeler Muḥammad, mais arabe et mecquois sont l'un épithète (*na't*), l'autre attribut (*çifa*) mais pas des noms. Or, il est évident que la racine (*açl*) dans le mot a un sens réel et non métonymique.

3) Les noms dérivés sont des qualités qui ne peuvent donc être mentionnées qu'après avoir désigné le qualifié exprimé nécessairement par un nom. Tous, sauf ce nom (*Allâh*) relèvent du domaine de la qualité, il faut donc qu'il soit le nom de l'Essence propre (*dhât makhçûç*).

4) Tous les autres noms étant rapportés à ce nom *Allâh,* il faut qu'Il désigne l'Essence.

Les preuves sont d'abord trouvées dans le Coran, puis dans les nouvelles prophétiques et ensuite dans les us et coutumes (*'urf*).

a) Dans le Coran, Allâh dit : ***A Allâh (sont) les Noms parfaits, Invoquez-Le par eux*** (*Coran* VII, 18).

Allâh rapporte tous les noms à ce nom. Ne dit-Il pas aussi : ***Lui est Allâh, Celui qui est nul dieu adoré sinon Lui, le Souverain, le Très-Saint*** (*Coran* LIX, 23).

b) Dans les nouvelles prophétiques, nous trouvons celle-ci

« ***En vérité, Allâh a quatre-vingt-dix-neuf noms...*** » Or, tous ceux-ci sont rapportés à Lui.

Mais alors, la formule révélée de la reconnaissance de l'Unicité divine, *lâ ilâha illâ-llâh,* convient aussi bien pour affirmer les deux aspects de transcendance et d'immanence.

c) Dans l'usage, on peut relever plusieurs témoignages :

1) On dit : le Souverain, le Très-Saint, l'Intègre sont des noms d'Allâh mais on ne dit pas : Allâh est le nom du Souverain, du Créateur, du Producteur.

2) Le prédicateur (*khaṭîb*), celui qui louange ou glorifie Allâh, commence par mentionner ce nom et ensuite ses qualités.

3) Les juges (*quḍâ*) et les arbitres (*ḥukkâm*) jurent par ce nom. S'ils mentionnent Ses qualités, c'est toujours après avoir prononcé le Nom *Allâh*. C'est ainsi que font les Persans...

En outre, il est certain que les mots dérivés sont rapportés à ce nom ; il doit donc être établi sans dérivation. Nous savons en effet avec certitude que tous les noms dérivés doivent provenir logiquement d'un nom propre.

B) Le nom Allâh n'est pas un nom propre

(Tout en admettant que ce nom n'a pas de dérivation) certains professent qu'il ne peut être un nom propre pour plusieurs raisons :

1) La parole divine : ***A Allâh les noms parfaits*** (*Coran* VII, 180) postule que Ses Noms sont qualifiés de parfaits ou excellents. Or, le nom est excellent quand celui qui est désigné par lui est lui-même excellent ; il l'est donc en vertu de ses qualités, non de son essence. Ainsi il faut que tous les noms d'Allâh se réfèrent à Ses Qualités et non à Son essence[2].

2) Un nom donné reste tributaire de la chose que les sens perçoivent ou que l'intelligence conçoit en sorte qu'on désigne par ce nom la réalité qui lui est propre. Or, la perception par les sens et la représentation dans la faculté estimative (*awhâm*) du Dieu-Producteur n'est pas possible et Lui appliquer le nom propre s'avère alors impossible. Il est seulement possible de Le mentionner par des mots qui se réfèrent à Ses qualités comme Producteur (*bârî*), Artisan (*çâni'*), Créateur (*khâliq*).

3) Les noms propres tiennent lieu d'allusion (*ishârât*). Lorsqu'on dit : Ô Zayd ! cela revient à dire : Ô toi ! Or, l'allusion au sujet d'Allâh étant impossible, il demeure que le nom propre appliqué à Allâh est d'une impossibilité totale.

[2]C'est parce qu'une chose est excellente que ses qualités le sont.

4) L'établissement du nom propre a pour but de distinguer la chose désignée de ce que celle-ci a de commun avec d'autres sous le rapport de l'espèce et du genre. Or, le Vrai, transcendant tout ce qui relève de ces deux catégories, interdit qu'on Le pose comme un nom propre.

5) Le nom propre n'est fondé que pour une réalité connaissable. Or, l'homme ne connaît pas la propre réalité d'Allâh. Il en résulte que poser le nom propre pour Allâh est le comble de l'absurdité.

Réfutation de ces cinq arguments

1) Réfutation du premier argument **:** « Allâh a dit : ***A Allâh les Noms parfaits*** » de sorte qu'Il les rattache tous à Lui, ce qui entraîne que le Nom Allâh en soit exclu. De plus, ce nom Allâh est parfait puisqu'Allâh qui est désigné par ce Nom, est Lui-même parfait. Or, ce nom qualifié de parfait ou d'excellent désigne l'Essence ; il faut donc qu'Il soit le plus excellent.

2) Réfutation du deuxième argument **:** Les hommes sachant que l'Univers a besoin d'un Artisan, n'excluent pas de Lui donner un nom par lequel ils font allusion à son Essence propre.

3) Réfutation du troisième argument **:** L'allusion sensible à Allâh est impossible. Quand à l'allusion intelligible, pourquoi dites-vous qu'elle n'est pas possible[3] ?

---

[3]Cette allusion sensible à Dieu, c'est Allâh Lui-même qui la propose dans les données de la Révélation. Elle est donc non seulement possible mais aussi nécessaire pour nous et se présente dans le corpus coranique comme un symbole qui sera pour l'être humain le point de départ d'une investigation, d'une démarche intellectuelle et spirituelle vers Dieu dont l'aboutissement est Dieu Lui-même. Cependant, l'être créé ne pourra jamais atteindre vraiment Dieu par des comparaisons à Son sujet. C'est Lui, Dieu, qui propose le langage de la Révélation en se décrivant Lui-même comme Il est et non pas tel que nous pensons qu'Il est. La Révélation, c'est évident, procède de Dieu et s'exprime par le langage que les hommes comprennent dans son sens immédiat et concret.

Pour ces raisons, on peut affirmer que, lorsque Dieu se décrit avec une forme, une face, un œil, une âme, etc., ces descriptions Lui appartiennent réellement et c'est parce qu'Il les possède que les créatures en sont pourvues, non pas réellement, comme la plupart des gens le croient mais comme un prêt et symboliquement. Vis-à-vis de Dieu, la réalité s'inverse donc. Les descriptions ou attributs de Dieu, telle l'âme, que nous considérons en fonction de la nôtre et à partir d'elle, sont réels chez Lui et nous sommes alors décrits par eux en vertu d'une simple participation.

4) Réfutation du quatrième argument : Pourquoi ne serait-il pas possible que le but assigné au nom propre soit de distinguer la chose qu'il désigne d'avec ce qu'elle pourrait avoir de commun ou de comparable, en réalité (avec une autre chose) ?

5) Réfutation du cinquième argument : La plupart des réalités principielles (*ḥaqâ'iq al-ashyâ'*) ne sont-elles pas inconnues comme l'Esprit (*rûḥ*) ou la Souveraineté (*mulk*) divine, ce qui n'empêche pas de leur donner le nom qui leur convient. Il en est de même de ce nom *Allâh*[4].

III - DÉRIVATION DU NOM ALLÂH

Ceux qui professent que le nom *Allâh* peut recevoir la dérivation mentionnent (neuf) étymologies possibles :

1) Première dérivation *: de A.L.H.* racine signifiant : se réfugier chez. Ce mot est employé quand on veut exprimer qu'un homme va chercher refuge chez un autre pour se protéger de la frayeur qui s'empare de lui. Celui qui le protège (*Âlih*), en lui procurant asile et sécurité, est appelé protecteur (*ilâh*) comme on appelle (*imâm*), modèle ou préposé, l'homme pris comme exemple ou encore comme on nomme le vêtement manteau (*ridâ*) et mante (*liḥâf*) lorsqu'on s'en enveloppe pour se garantir.

De plus, ce nom symbolisant la magnificence (*'azhîm*), ***rien n'étant semblable à Lui*** (*Coran* XLIX, 11), les hommes voulurent marquer leur respect (*tafkhîm*) en y ajoutant le signe de la (re)connaissance (*ta'rîf*), celui de l'article universel « le », qui est *AL* en arabe (composé de *alif* (A) et *lâm* (L) : Ils dirent alors : *'il'âllâh.* Ils trouvèrent toutefois que le premier sigle appelé *hamza* (qui est une attaque vocalique brève permettant à la voyelle d'être prononcée) ainsi que le second phonème étaient difficile à prononcer dans un mot fréquemment utilisé, ils élidèrent donc la seconde *hamza* en renforçant le L et le mot devint tel qu'il fut révélé dans le Coran, c'est-à-dire : *Allâh.*

Tel est l'opinion, au sujet de cette dérivation, de Al-Ḥârith ibn Asad al-Muḥâsibî et de la majorité des Savants.

---

[4] Râzî fait ici une rapide allusion à la correspondance nécessaire existant entre la chose nommée et le nom.

Pourtant, certains Docteurs ne sont pas de cet avis pour plusieurs raisons :

a) Allâh est aussi le Dieu (*ilâh*) des minéraux et des bêtes. Or, on ne constate pas qu'ils se réfugient vers Dieu en cas de nécessité.

b) Allâh n'est pas le refuge de la créature dans la Prééternité Il faut donc dire (dans cette acception étymologique) qu'Il n'est pas Dieu dans la Prééternité.

c) Nous avons déjà montré que le nom le plus excellent d'Allâh était celui-ci. Or, il est logiquement peu probable que le nom le plus excellent d'Allâh dérive de comportements propres à la créature (disent ceux qui ne sont pas de cet avis). En outre, le nom dérivé d'une qualité de l'Essence divine est plus excellent, sans aucun doute, que les noms découlant des comportements des créatures. En effet, ce qui dérive des Qualités d'essence implique la permanence de l'existence et l'immutabilité nécessaire excluant l'accroissement ou la diminution. Or, ce qui dérive des actes des créatures est l'opposé de ces qualités divines.

Nous répondrons à ces trois objections de la manière suivante :

a) Réfutation du point a) selon lequel les minéraux et les bêtes ne prennent pas refuge vers Allâh. Pourtant, tout être possible a, par nature et dans ses qualités, besoin tant de l'acte existentiel (*îjâd*) d'Allâh que de Son acte de produire l'être (*takwîn*). C'est ainsi qu'il faut interpréter le terme refuge.

b) Réfutation du point b) Allâh est désigné dans la Prééternité par des Qualités que les créatures ne peuvent réaliser qu'en prenant refuge auprès d'Allâh[5]. La Réalité fondant cette interprétation se trouve dans la Prééternité.

c) Réfutation du point c) Dans cette dérivation, le nom Allâh ne signifie pas que les créatures se réfugient en Lui mais bien qu'Allâh est désigné par des qualités en raison desquelles il Lui revient d'être le refuge de toutes les créatures.

---

[5]Les créatures, en tant que telles, ne peuvent réaliser ces qualités. La recherche du refuge par Allâh n'est possible que par l'aspect incréé et essentiel dont chaque être manifesté garde une certaine conscience, trace du *tawḥîd* en lui.

Sache-le ! Devant l'affirmation qu'Allâh est le Refuge des êtres créés, il importe de classer les réalités existantes en deux catégories, nécessaires par soi et possibles.

– Le nécessaire par soi (*wâjib li dhâtihi*) c'est le Vrai - Gloire à Lui et exalté soit-il - pas un autre. Supposons, en effet, deux réalités dont chacune serait nécessaire par soi ; elles ne pourraient, toutes deux, partager la nécessité mais se différencieraient par leur détermination propre (*ta'yîn*). Or, ce qui rend possible la participation (*mushâraka*) est de même nature que ce qui accepte la différentiation (*mubâyana*). Il faudrait alors que la composition (*tarkîb*) apparaisse dans l'essence de chacune de ces deux réalités (supposées nécessaires par soi). Mais, tout composé est tributaire d'un autre et tout ce qui est de la sorte est possible par nature (et non nécessaire). Si l'Être nécessaire devait être (deux) ou plus de deux, chacun des deux serait alors possible en soi, ce qui est absurde. Il faut donc que l'Être nécessaire par soi soit Un et que tout autre que Lui soit possible en soi. Mais, tout être possible étant dépendant, il en résulte que tout, sauf le Vrai, a besoin de Lui dans son essence, ses qualités et l'ensemble de ses activités relationnelles (*idâfât*). Une fois cela bien compris, il t'apparaîtra qu'Allâh est le refuge qui comble tous les besoins et la source de toutes les aspirations.

2) Deuxième derivation : de *W.L.H.*

Le W s'est changé en *hamza* (attaque vocalique) avec voyelle I comme cela se produit dans certains mots comme ceux-ci : *wisâda* ou *'isâda* pour désigner le coussin, *wishâha* ou *'ishâha* pour désigner la ceinture ornée de pierreries, *wikâfa* ou *'ikâfa* pour désigner le bât de l'âne.

Le nom verbal de la racine *W.L.H.* est *walah* et signifie : l'acte d'amour intense (*mahabba shadîdâ*)

Plusieurs considérations sont possibles à propos de cette dérivation :

a) Les serviteurs d'Allâh L'aiment. Il est possible de dire « adoré comme Dieu » (*ma'lûh*) comme on dit « adoré ou servi » (*ma'lûh*) bien qu'il y ait divergence sur l'application de cette construction passive (à Dieu) considéré comme nom propre.

Certains sont d'avis qu'on peut dire *ilâh*, dieu, comme on dit *kitâb* l'acte d'écrire, l'écriture pour *al-maktûb*, l'écrit ou l'écriture (le premier

étant un nom verbal à sens actif, le second un participe passif) ou encore comme on dit *ḥisâb,* l'acte de compter, le compte, pour *al-maḥsûb* le « compté ».

D'autres opposent à cette manière de voir les considérations développées précédemment en III/c et auxquelles nous avons déjà répondu.

b) Cette racine *W.L.H.* comporte le sens de « compatir ».

Le Créateur est compatissant envers Ses serviteurs, c'est-à-dire qu'Il est miséricordieux (*raḥîm*), bien-aimant (*wadûd*) et bon (*barr*).

Le mot *walah* a une signification voisine de *ḥanân,* la tendresse, l'affection intense, état qui s'empare de l'être troublé par la tristesse. Les partisans de cette leçon avancent plusieurs raisons :

1) Allâh a dit : ***Il les aime et ils L'aiment*** (*yuḥibbuhum wa yuḥibbûnahu*) (*Coran* V, 54), parole qui confirme qu'Allâh aime Ses serviteurs et que ceux-ci L'aiment. *Walah* a donc le sens de *maḥabba,* l'amour. C'est pourquoi il est possible que le terme *ilâh,* celui qui aime ou compatit, dérive de chacun de ces deux aspects de l'amour (celui de Dieu et celui de la créature), bien que la première perspective : celle de l'Amour d'Allâh pour Ses serviteurs l'emporte sur la seconde, c'est-à-dire le comportement de Ses serviteurs, car l'Amour d'Allâh est une qualité éternelle et celui des serviteurs est de nature contingente. Or, la dérivation du Nom Allâh d'une qualité éternelle prévaut sur celle concernant les comportements contingents des serviteurs.

2) Allâh a mis cette parole au début de Son Livre : ***Au nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux***. Lorsque nous disons que le nom *Allâh* exprime la perfection de l'amour qu'Il porte à Ses serviteurs, il est évident qu'il faut seulement entendre par Son Amour qu'Il est Très-Miséricordieux à l'égard des créatures en les comblant de toutes sortes de bienfaits. Le mot *Allâh* est ainsi de même nature que l'expression coranique, ***le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux*** en sorte qu'en disant *Allâh,* nous nous référons à la Miséricorde infinie, car le terme *walah* désigne alors le principe de l'Amour, ***le Tout-Miséricordieux*** en est le centre et ***le Très-Miséricordieux*** comme sa finalité, ces trois noms divins exprimant une identité de nature dans cette acception.

3) Dans cette acception, le premier nom divin du Coran : *Allâh,* fait ainsi allusion à la perfection de l'Amour et de la Miséricorde

qu'Allâh porte à Ses serviteurs, et tel est bien ce qui convient le mieux à Sa Bonté compénétrante (*lutf*) et à Sa Générosité (*karam*).

On a toutefois fait quelques objections à cette dérivation :

- Cette sorte d'amour intense ou d'affection nostalgique qu'exprime le mot *walah,* ne peut se poursuivre dans la Prééternité. Il faut en conclure qu'Allâh ne peut être *ilâh,* dieu dans celle-ci.

- Cet amour intense (*walah*) s'empare des parents compatissants envers leurs enfants. Il faudrait donc leur étendre l'application de ce terme.

- Il ressort que l'anéantissement (*ifnâ'*) du monde et la cause de la mort (*imâta*) des vivants rendent caducs qu'Allâh soit *ilâh,* dieu, selon cette dérivation.

On peut réfuter successivement ces trois objections de la manière suivante :

- Qu'Allâh réalise cet amour compatissant implique qu'Il veuille de Ses serviteurs l'acquisition de bonnes œuvres. Or, cette volonté (*irâda*) est éternelle. Cet argument fait tomber la première objection avancée.

- Nous avons exposé que la miséricorde envers Ses serviteurs était plus parfaite que celle des pères et mères à l'égard de leurs enfants.

- Qu'Allâh soit Celui qui rétracte (*qâbiḍ*), Celui qui humilie (*mu dhill*), Celui qui fait mourir (*mumît*), ne L'empêche pas d'être aussi Celui qui dilate (*bâsiṭ*), Celui-qui-rend-d'une-puissance-irrésistible (*mu'izz*), Celui qui vivifie (*Muḥyî*). De même, qu'Allâh soit Celui-qui-confère-la-suffisance (*mughnî*) au monde, Celui qui fait mourir les êtres créés, n'interdit pas qu'Il soit Compatissant, Bien-Aimant et Très-Miséricordieux.

c) La troisième acception relative à la dérivation du Nom Allâh de la racine *W.L.H.* signifie l'amour intense.

L'amour intense implique une émotion violente (*ṭarab*) au moment de la rencontre enstatique (*wijdân*) et de l'union (*wiçâl*) et une crainte violente au moment de l'absence (*fuqdân*) et de la séparation (*infiçâl*).

Allâh se nomme par le Nom Allâh car les fidèles se réjouissent et sont dans le contentement au moment de Sa connaissance. Ils s'attristent beaucoup lorsque le voile et l'éloignement se présentent.

Yaḥya ibn Mu'âdh disait : « Mon Dieu ! Qu'il me suffise pour la gloire que je sois Ton serviteur et qu'il me suffise pour l'excellence que Tu sois mon Seigneur. »

Voici, raconte-t-on, ce qui fut à l'origine du détachement (*zuhd*) de Shaqîq al-Balakhî. « Il vit un jour un esclave jouer et plaisanter dans un moment de famine dont les gens s'attristaient. Shaqîq lui demanda : « Pourquoi une telle vivacité chez toi ? Ne remarques-tu pas les gens consternés par la tristesse et frappés par la famine ? » L'esclave lui répondit : « Ce n'est pas mon affaire, mon maître possède une ville épargnée, il rentre pour lui (l'équivalent) de ce qui en sort. » Shaqîq demeura pensif et se dit : « Si son maître, créature indigente, possède une ville qui écarte de lui les préoccupations de la subsistance, pourquoi donc l'être qui se soumet à Dieu (*muslim*) devrait-il s'en soucier alors que son Maitre est le plus Riche des riches ! »

Sache-le ! Celui qui connaît Allâh n'est exempt ni de resserrement (*qabḍ*), ni d'épanouissement (*basṭ*). Son immersion dans le monde de la Majesté (*jalâl*), de la Puissance irrésistible (*'izza*) et de la Suffisance absolue (*istighnâ'*) lui produit resserrement et crainte révérentielle (*hayba*). Il devient alors comme anéanti (*ma'dûm*) et éteint (*fanî*). Sa submersion dans le Monde de la Beauté (*jamâl*), de la Miséricorde (*raḥma*) et de la Générosité (*karam*) lui procure épanouissement, joie (*faraḥ*) et contentement (*surûr*). Il en ressent de la joie pour son Seigneur.

Ces deux états entraînent inexorablement les itinérants dans le Domaine de l'Unité divine (*tawḥîd*). Pour cette raison, le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *Certes, une violente émotion étreint mon cœur* ». Le Prophète Jean-Baptiste - sur lui la paix - était subjugué par la tristesse et le resserrement et Jésus - sur lui la paix - était assailli par la joie et l'épanouissement. Tous deux obtinrent, dans cet événement spirituel (*wâqi'a*), la Présence du Seigneur de la Puissance irrésistible. Allâh leur révéla que : « Celui de vous deux qui est le plus proche de Moi est celui qui a la meilleure estime (*zhann*) de Moi. » Mais Allâh est plus savant !

3) Troisième dérivation du nom Allâh : de la racine *laha* signifiant se cacher (*iḥtijâb*)

Sache qu'il est convenable de dire qu'Allâh se cache (*muḥtajib*) car le fait de se cacher (*iḥtijâb*) implique la Puissance dans Sa perfection

puisqu'Allâh est le Tout-Puissant pour contraindre les intelligences qui sont empêchées d'atteindre le tréfonds de Son impénétrabilité (*çamadiyya*), Tout-Puissant également pour forcer les regards qui restent incapables de saisir l'Infinie Majesté de Sa Présence. Le caché (*maḥjûb*) lui, exprime l'impuissance puisqu'il est assujetti à un autre.

Une fois cela compris nous te dirons : Le Vrai est Infini dans Son Essence, Sa Permanence, Son Éternité sans commencement ni fin, dans Ses Qualités, Ses bienfaits et Ses faveurs, à la différence des créatures, limitées dans leur nature, leurs qualités, leurs réflexions et leurs possessions. Or, le fini ne peut jamais s'unir à l'Infini. Il est donc réservé aux intelligences d'être à jamais contraintes de participer aux lumières de l'Impénétrabilité divine et aux réflexions de se dissoudre dans les déserts illuminés devant l'Incommensurabilité divine selon ce qu'Allâh en dit : ***Et Lui est le Réducteur qui domine Ses serviteurs*** (*Coran* VI, 18).

4) Quatrième dérivation du nom *Allâh :* de la racine *laha* signifiant : Être haut, être élevée.

Le Vrai est élevé mais pas selon le lieu. Celui dont l'élévation est fonction du lieu est dans une position plus ou moins élevée. En réalité, ce lieu (pour Dieu) est élevé par soi. Celui qui est situé dans le lieu est élevé à cause de la hauteur de celui-ci en sorte qu'elle implique le lieu de principe, et celui qui s'y trouve situé l'est aussi par voie de conséquence. Or, le Vrai est trop majestueux pour être de la sorte. Au contraire, Il est élevé sans considération de lieu car Il n'est pas localisable, Il demeure sans condition temporelle car Il n'est pas soumis au temps. Il est exalté au-delà de toute relation avec les êtres contingents et de toute analogie avec les êtres possibles, au-delà de toute chronologie et de toute spacialisation.

J'ai appris qu'un être qu'Allâh assistait disait à un groupe d'astrologues lorsqu'il fit le Pèlerinage à la Mecque : « Vous cherchez à sonder le fonds des consciences. Or, moi je recèle une chose. Mettez-la donc au jour ! » Chacun d'eux se mit à lui dire quelque chose mais il les détrompa jusqu'à ce que Abû Ma'shar al-Balakhî dise : « Tu caches le *dhikr* d'Allâh ! » L'autre lui répondit : « Tu as vu juste ! Raconte-moi comment tu as su cela ? » Il reprit : « Tu cachais donc cela. Je pris mon essor et je me trouvai à l'apogée au milieu du ciel, à l'apogée en tout lieu qu'on ne pouvait discerner, on décelait seulement les traces

de sa Béatitude (il s'agit toujours du *dhikr*). Le milieu du ciel était le lieu le plus élevé de la sphère céleste. je connus alors que tu cachais une chose dont l'essence ne peut être vue et dont on discernait les effets généreux et dont la réalité était la plus élevée et n'appartenait qu'à Allâh - Gloire à Lui et exalté soit-Il. »

5) Cinquième dérivation : de la racine *A.L.H.* signifiant : se situer, se tenir (dans un lieu)

Le poète dit dans cette acception :
« *Nous nous tenions dans une demeure*
dont les contours ne se distinguaient pas.
Ses vestiges étaient comme les tatouages sur la main. »

Allâh a droit à ce Nom à cause de la permanence de Sa Réalité depuis l'Éternité sans commencement jusqu'à l'Éternité sans fin. Nous mentionnerons ce point en traitant de ces deux aspects de l'Éternité.

6) Sixième dérivation : de la racine *'A.L.H.* signifiant : être consterné, perplexe.

Cette acception s'applique au Dieu-Producteur car les intelligences sont rendues perplexes par Sa Beauté et Sa Majesté infinies.

Sache-le ! L'esprit de l'homme est une substance (*jawhar*) lumineuse retenue toutefois dans l'opacité des ténèbres corporelles pendant un temps déterminé et qui finit par s'habituer à ces ténèbres.

Les médecins affirment que celui qui reste un certain temps enfermé dans une prison obscure devient aveugle lorsqu'il en sort en ouvrant les yeux d'un seul coup, la luminosité qui affectait ses yeux étant alors négligeable dans cette obscurité. En ouvrant immédiatement les yeux, la lumière du soleil obnubile sa vue maintenue trop longtemps dans une faible clarté au point qu'(à la sortie de ce lieu sombre) la cécité en résulte.

La méthode convenable consiste à s'enduire préalablement les yeux de collyre fortifiant et à regarder d'abord des luminosités peu intenses. C'est ensuite qu'on peut passer progressivement d'une faible clarté à une luminosité plus forte jusqu'au jour où les yeux se sont réhabitués à la lumière du soleil. Dès lors est-on capable de supporter des lumières intenses.

De la même manière, les lumières humaines sont retenues dans les profondeurs du monde corporel. Au moment de la mort, le voile obs-

cur disparaît. Les êtres regardant alors le lever éblouissant de la Majesté divine sont recouverts et entièrement aveuglés par les fulgurations du monde de l'Incommensurabilité. Là encore, la méthode consiste pour l'homme à s'efforcer pendant sa vie terrestre à extirper son esprit des profondeurs des ténèbres corporelles afin de pouvoir franchir le seuil du monde des lumières divines jusqu'au moment où son esprit et son secret (*sirr*) deviennent familiarisés avec les lumières du monde saint. Les nuages se dissipent alors, les voiles disparaissent et l'aperception (*ibçâr*) devient parfaite ainsi qu'Allâh a dit : ***Nous t'avons délivré de ton voile de sorte qu'en ce jour ta vue est pénétrante*** (*Coran* L, 22).

De même que l'œil est obscurci par l'éblouissement et la stupéfaction en regardant le disque solaire, de même les yeux de l'esprit sont obnubilés par la perplexité (*ḥayra*) et l'étonnement (*dahasha*) lors du regard vers les sources des lumières divines. Cette perplexité et cette stupéfaction étant la conséquence inéluctable de la proximité due à cette présence, le nom qui convient à un tel état est, sans aucun doute, celui d'Allâh.

7) Septième dérivation : Al-Ilâh, le Dieu

C'est Celui qui possède la Fonction divine (*al-ilâhiyya*) impliquant la capacité de produire (*al-qudra 'alâ al-ikhtirâ'*). La preuve résulte de la question posée par Pharaon à Moïse : ***Et qu'est le Seigneur des Mondes animés*** (wa mâ Rabbu-l-'Âlamîn) (*Coran* XXVI, 24). Moïse répondit : ***Le Seigneur des Cieux et de la Terre*** (*Coran* XXVI, 24), mentionnant la Puissance créatrice dans sa réponse au sujet de la Quiddité (*mâhiyya*) divine. Si la Réalité de la Fonction divine n'avait été cette Puissance de créer, la réponse de Moïse à cette question n'aurait pu convenir.

8) Huitième dérivation

La racine du Nom Allâh est *hâ'*, pronom désignant (*kinâya*) l'absent (*ghâ'ib*). La raison en était que certains avaient affirmé que Lui était Existant (*mawjûd*) selon ce qu'ils en comprenaient. Ils y firent donc allusion avec le pronom Lui qui désigne la métonymie ou l'allusion et ajoutèrent alors le *L* de la possession ou de la souveraineté (*lâm al-milk*) puisqu'ils savaient déjà que Lui était Créateur et Souverain Possesseur (*mâlik*) des choses. Le nom devint ainsi *Lahu :* à Lui,

pour Lui. C'est ensuite qu'ils ajoutèrent à cette expression le *A* et le *L* (*al*), par magnification, en mettant l'emphase sur cette syllabe, renforçant ce sens par là même. Le nom devint *Allâh* sous sa forme actuelle après ces différentes transformations délibérées. Toutefois, le nom ne reçoit pas nécessairement l'emphase[6].

« *Un torrent apparut soudain par ordre d'Allâh*
Véhément de la hargne du serpent crachant son venin. »

9) Neuvième dérivation : de *ta'alluh*, l'adoration (*ta'abbud*), le fait de considérer comme dieu

On dit : *alaha,* il adora comme Dieu ; *yalahu,* il adore ; *ilâha,* adoration comme pour le verbe *'abada,* adorer, servir.

Ibn 'Abbas lisait ce verset selon la leçon suivante : ***Il te délaisse ainsi que ton adoration !*** (wa yadharaka wa ilâhataka) (au lieu de la lecture habituelle) : ***Il te délaisse ainsi que tes divinités*** (âlihataka) *Coran* VII, 127).

En effet, les Arabes nommaient « divinités » (*âliha*) leurs idoles car ils les adoraient.

Le poète Ra'uba dit

« *C'est Allâh qui possède les perles des richesses sans fin*
Celui qui L'adore (ta'alluha) *Le glorifie et se repent.* »

Le Dieu-Producteur (*bârî*) étant l'Adoré (*ma'bûd*) véritablement, il Lui revient d'être nommé Dieu (*ilâh*). Et pourquoi ne conviendrait-il pas de dire qu'Il a droit à l'adoration alors qu'Il a mis en évidence qu'Il est le Bienfaiteur envers toutes Ses créatures en les comblant de toutes sortes de grâces ? L'adoration (*'ibâda*) est l'aboutissement de la « magnification » (*ta'zhîm*) et la raison atteste que cette finalité ne s'applique qu'à Celui qui produit infiniment la grâce (*in'âm*) et le bienfait (*iḥsân*). C'est à cela que fait allusion ce verset : ***Et comment êtes-vous infidèles à Allâh alors que vous êtiez morts et qu'Il vous a vivifiés ?*** (*Coran* II, 28).

Toutefois, on s'oppose à cette dérivation pour plusieurs (cinq) raisons :

---

[6] Le nom Allâh reçoit l'emphase, sur le second A, quand il est isolé ou précédé des voyelles A et Ú et non I.

a) Allâh est Dieu (*ilâh*) dans la Prééternité (*azal*). Or, dans celle-ci, nul être ne peut L'adorer !

b) L'adoration s'impose à l'être par Ordre d'Allâh. Or, si la créature ne recevait l'ordre d'adorer, Allâh ne serait pas adoré. Qu'Il soit Dieu implique donc qu'il soit adoré. Si l'on supposait qu'Allâh n'ordonne pas l'adoration à Ses serviteurs, Il ne pourrait alors être Dieu (*ilâh*).

c) Il serait alors Dieu (*ilâh*) pour des êtres à qui l'adoration ne convient pas comme les minéraux et les bêtes.

d) Si Allâh devenait Dieu par l'acte d'adoration (des êtres), l'adorateur deviendrait Dieu par l'adoration qu'il Lui porte. Or, cela est évidemment faux.

e) Il en résulterait que les idoles seraient des dieux puisque les Infidèles les adorent !

La réponse à ces objections est qu'il est nécessaire que le Dieu (*al-ilâh*) soit l'Adoré. Dès lors, que nous disons Dieu, Allâh est Celui qui s'est décrit par des Qualités Le rendant digne d'être adoré par les créatures. Mais alors, toutes ces objections tombent d'elles-mêmes.

Une fois cela bien compris, nous te dirons : Allâh a le droit véritable d'être adoré par les créatures puisq'Il est leur Créateur (*khâliq*) et Maître souverain (*mâlik*), car Celui-ci promulgue l'Ordre et la Défense. De plus, les différentes sortes de bienfaits qu'Il accorde au serviteur sont soustraits au nombre et à la limite ainsi qu'Allâh dit : ***Si vous comptiez les bienfaits d'Allâh, vous ne pourriez les dénombrer*** ou ***les garder*** (*Coran* XIV, 34). Le remerciement du bienfait est obligatoire et lorsque le serviteur connaît cette précision (*ḥaqîqa*), il sait sans aucun doute que son obéissance n'oblige Allâh en rien car la créature et le bienfait sont antérieurs (à l'obéissance). Ces actes d'obéissance sont imposés au serviteur et Celui qui les lui impose ne lui impose rien d'autre. Bien plus ! aucun de ces actes d'obéissance ne sera jamais adéquat aux bienfaits d'Allâh et à Ses différentes sortes de générosité puisque de tels comportements demeurent mélangés d'imperfections (*taqçîr*), d'ostentation (*riyâ'*) et de passions (*shahawât al-nufûs*). C'est à cause de cette signification que les connaissances ultimes des Connaissants et que les œuvres d'obéissance des êtres obéissants impliquent de reconnaître qu'elles sont frappées d'insuffisance (*qaçawwur*). Ceux-là disent alors : « Nous ne Te connaissons pas de la connaissance qui Te revient de droit et nous ne T'adorons pas de l'adoration qui T'est due. »

Tel est tout ce que peut dire celui qui admet la dérivation du Nom Allâh.

IV - RÉALITÉ ONTOLOGIQUE (OU EXISTENCE) DE DIEU (*WUJÛD AL-ILÂH*) DANS LA PRÉÉTERNITÉ

Les théologiens qui estiment que le mot *al-ilâh,* Dieu dérive de l'adoration ou servitude adorative (*'ubudiyya*) sont en désaccord pour professer si Allâh est ou non Dieu (*ilâh*) dans la Prééternité.

Mon avis est qu'il s'agit ici d'une divergence toute verbale (*khilâf lafzhî*). En effet, celui qui affirme que Dieu (*al-Ilâh*) est Celui qui a le droit d'être adoré (ne) dit (pas autre chose que) Lui - qu'Il soit exalté - a le droit d'être adoré, Son Être impliquant qu'Il soit Donateur (*mu'ṭî*) en raison des bienfaits accordés. Aussi, n'a-t-Il pas droit à l'adoration dans la Prééternité et n'est-Il pas Dieu en elle.

D'autre part, celui qui dit : Allâh est Dieu (*ilâh*) dans la Prééternité précise que *al-ilâh,* Dieu, est le Tout-Puissant (*qâdir*) qui, en agissant, ouvre droit à l'adoration. Dans cette interprétation, Allâh est *ilâh,* Dieu, dans la Prééternité puisque Sa Toute-Puissance sur la création et sur l'existentiation se trouve aussi dans la Prééternité.

Il apparaît alors que cette différence d'opinion est (seulement) verbale.

V - RAPPROCHEMENT ENTRE LE NOM *ALLÂH* ET L'EXPRESSION *ALLÂHUMMA*

Sache qu'on peut désigner le Nom Allâh par une autre expression : *Allâhumma.* Allâh l'a utilisée dans ce fragment de verset qu'Il adresse au Prophète, l'homme le plus illustre : ***Dis ! Ô mon Dieu*** (Allâhumma) ***Souverain Maître du Royaume...*** (*Coran* III, 26). Il relate dans la sourate *le Butin* (*al-anfâl*), à propos des créatures les plus enfoncées dans l'Infidélité, ce qui suit : ***Lorsqu'ils dirent Ô Dieu*** (Allâhumma) ***si ceci est la vérité..*** (*Coran* VIII, 32).

Les philologues grammairiens sont en divergence au sujet de ce mot « *Allâhumma* ».

Al-Khalîl et Sîbawayhî (de l'École de Basra) disent : le sens de ce mot est : Ô Allâh (*yâ Allâh*), le M redoublé étant mis pour *yâ.*

Al-Farrâ' (de l'École de Kûfa) est d'avis que la signification fondamentale de ce mot *est Yâ Allâh Ummanâ* dont le sens est Ô Allâh !

Dirige-Toi vers nous avec le bien (*yâ Allâh ummanâ bi-khayr*). Par l'usage fréquent de cette expression on élida la particule *Yâ*, Ô du vocatif et on supprima la lettre *hamza*, support de la voyelle *A* du verbe à l'impératif (*umma*) de sorte que l'expression devint « *Allâhumma* ». On trouve un exemple de ce type de modification en arabe, dans l'expression « *halumma* », viens ici ! qui comporte les deux racines : *hal* et *umma*.

A mon avis, cette interprétation est plus plausible car l'autre n'est pas possible pour quatre raisons :

1) Si la lettre *M* (dans la dernière partie *umma* de cette expression) devait tenir lieu du vocatif (c'est-à-dire *yâ*), elle se situerait, de ce fait, à la fin du nom de celui qu'on veut appeler, ce qui (en arabe) n'est jamais possible puisqu'on ne dit pas « *Allâh yâ* », Allâh Ô.

2) Si cette lettre *M* devait être celle du vocatif, il devrait être possible de la trouver aussi utilisée pour les autres noms. Ainsi on peut dire *Zayd*, *Bakr* ou *yâ Zayd*, *yâ Bakr* (mais non *Zayd yâ*).

3) Si la lettre *M* remplaçait celle du vocatif, on ne devrait pas trouver utilisé dans la même expression *yâ* et *ummâ*. Pourtant ces deux vocables se trouvent réunis dans le vers suivant par exemple :

« *Il te revient de dire chaque fois*
Que tu glorifies ou pries : Ô mon Dieu (*yâ Allâhumma*). »

4) Nous ne trouvons pas que les Arabes ajoutent cette lettre M à tous les autres noms.

Il n'est donc pas possible de conclure dans le sens de cette interprétation devant la contradiction manifestement reconnue qu'elle comporte.

Les disciples de al-Khalîl soutiennent leur point de vue de plusieurs manières :

1) S'il fallait retenir l'interprétation de al-Farrâ' (affirment ceux qui la contestent), il ne conviendrait de dire « Allâhumma fais cela (*Allâhumma if'al kadhâ*) qu'avec l'aide d'une conjonction de coordination et nous devrions avoir alors dans ce dernier cas : Ô Allâh ! Dirige-Toi vers nous et fais telle chose (*yâ Allâh ummanâ wa if'al kadhâ*). Or, personne ne mentionnant cette conjonction (dans de telles expressions), nous en déduisons que l'opinion de al-Farrâ' est fausse.

La réponse à cette objection est celle-ci :

L'expression Ô Allâh (*yâ Allâh*) signifie : Ô Allâh dirige-Toi ou propose-Toi (*yâ Allâh aqçid !*). Si après « Ô Allâh » on ajoute « et pardonne » (*wa ighfir*), le terme joint (par la conjonction « et », en l'occurence « pardonne ») est différent de celui auquel il est uni (c'est-à-dire Ô Allâh dirige-Toi). Mais alors, la demande est double. Le premier élément est « Dirige-Toi vers nous » (*ummunâ*), le second « Pardonne-nous » (*ighfir lanâ*). Si nous enlevons la conjonction « et », l'expression « pardonne-nous » s'interprète comme s'appliquant directement à la première partie de la formule : dirige-Toi vers nous, et l'objet de la demande, dans les deux éléments qui la composent, demeure un et s'en trouve renforcé.

2) L'argument contradictoire suivant est celui de Az-Zajjâj (de l'École de Basra) :

S'il fallait, dit-il, retenir l'interprétation de al-Farrâ', il serait possible de prononcer la formule en question avec la racine complète du verbe *amma* (à l'impératif, soit *umma* en le séparant du nom Allâh) et l'on dirait de ce fait *Allâh umma* (en deux mots distincts et séparés).

Par exemple, on dit *waylummihi :* ah ! pour sa mère (formule exclamative à propos d'un homme courageux qui met sa mère à l'épreuve à cause des dangers qu'il court), bien qu'en outre, on puisse dire selon la racine de chacun des mots qui composent cette interjection : *waylun* et *ummu hu* (littéralement malheur pour sa mère !)

La réponse à cette objection est la suivante :

Cette expression, dit-on, se décompose de la manière suivante

Ô (*yâ*) Allâh, dirige-Toi vers nous (*ummanâ*). Et qui refuserait la possibilité de décomposer ainsi cette expression ?

De plus, de nombreuses expressions ont subi des modifications qui ne sont pas susceptibles d'être impliquées dans leur racine. n'as-tu pas remarqué que selon l'École de al-Khalîl et de Sîbawayhî, l'expression « *mâ akramahu* », qu'il est généreux signifie : « *Ayyu shay'in akramahu* », quelle chose lui est plus généreuse ? Or, cette dernière construction qui est, pense-t-on, à l'origine de l'expression actuellement usitée (c'est-à-dire *mâ akramahu*) est tombée en désuétude.

3) S'il fallait (objecte-t-on) retenir l'objection de al-Farrâ', la particule du vocatif (*yâ*) aurait dû tomber. Pourtant, on peut dire *Yâ Allâhumma.* De plus, on la trouve associée dans des expressions telle celle-ci : *Yâ Allâh ighfir-lî.* Ô Allâh ! Pardonne-moi

Nous répondrons ainsi :

Selon nous, il est permis de formuler « *Yâ Allâhumma* », Ô mon Dieu ! en se référant à la poésie que nous avons citée. L'opinion des gens de l'École de Basra est que ce vers n'est pas d'usage courant (*ma'rûf*), opinion qui revient à invalider la preuve par transmission. Si nous devions entreprendre de traiter les sujets de cette façon, il ne resterait plus de règles de grammaire et d'usages de langage qu'on ne puisse contester.

Nous répondrons ceci à celui qui dirait que la mention de la particule *yâ* du vocatif devrait nécessairement exister : cette marque du vocatif (*yâ*) n'est pas nécessairement exprimée en l'occurrence. C'est ainsi qu'Allâh dit : ***Joseph, éloigne-toi de ceci*** (*Yûsuf* et non *Yâ Yûsuf* (*Coran* XII, 29) : ***Joseph, Ô véridique*** (*Yûsuf ayyuha-ç-çiddîq,* et non *Yâ Yûsuf*) (*Coran* XII, 46).

La particule *yâ,* Ô, dit-on, est le signe distinctif utilisé pour indiquer l'éloignement. Il se peut cependant que celui qui appelle supprime cette particule en raison de l'évidente proximité de la Miséricorde d'Allâh envers Ses serviteurs car n'a-t-il pas dit : ***Et Lui est avec vous où que vous soyez*** (*Coran* LVII, 4) : ***Nous sommes plus proche de lui que la veine jugulaire*** (*Coran* L, 16).

VI - DES PAROLES DES MAÎTRES AU SUJET DU NOM *ALLÂH*

1) L'un deux a dit : « Celui qui connaît Sa Fonction divine (*ilâhiyya*) oublie sa propre impétuosité (*sawla*). De même, celui qui connaît Sa Miséricorde oublie son défaut. »

2) Shiblî a dit : Personne ne dit *Allâh* autre qu'Allâh, même si celui qui le dit y participe en quelque chose. Quelle Réalité essentielle pourrait-on atteindre par participation (*ḥuzhûzh*) !

3) L'un deux a dit : « Celui qui dit « Allâh » alors que son cœur est négligeant d'Allâh, Allâh est son adversaire dans les deux demeures. »

4) Abû Sa'îd aj-Jazzâr a dit : « Je rencontrai un sage et je lui demandai : « Quelle est l'issue de cette affaire (la vie) ? » Il me répondit : « Allâh ! » Je continuai : « Et que signifie Allâh ? » Il reprit : « Que tu dises : « Mon Dieu ! Donne-moi des indices à Ton sujet ! Confirme-moi chez Toi et ne me mets pas parmi ceux qui sont satisfaits de tout ce qui est en dehors de Toi en échange de Toi. »

5) On rapporte qu'un homme siégeait auprès de gens voués à la pauvreté spirituelle (*fuqarâ'*) et s'était imposé la règle du silence (*sukût*). Les langues se délièrent à son sujet. Un jour qu'il était assis, une pierre vint l'atteindre à la tête, la lui brisa et son sang s'écoula à terre en écrivant : Allâh, Allâh ; et les frères de s'en étonner ! »

Sache qu'Allâh se réserve des hommes. Quand ils sont debout, ils se dressent en toute rectitude par Allâh ; assis, s'assoient par Allâh ; quand ils parlent, le font par Allàh ; quand ils se taisent, c'est encore par Allâh. Si leurs membres et leurs souffles parlaient, ils diraient : Allâh ! Allâh ! ainsi qu'Allâh a dit : ***...des hommes que nul négoce et nul échange contractuel ne détournent du dhikr d'Allâh*** (*Coran* XXIV, 37).

PRÉSENTATION DES CHAPITRES TROISIÈME, QUATRIEME, CINQUIEME ET SIXIEME

Râzî va maintenant étudier la formule de l'Unicité divine islamique *lâ ilâha illâ-llâh* sous différents rapports dans les quatre chapitres suivants.

Cette formule sacrée a reçu plusieurs dénominations. Elle est plus connue en langue française sous l'appellation de *shahâda,* attestation. Pour pouvoir valablement lui donner ce nom, il faut qu'elle comporte toute la formulation qui la caractérise, c'est-à-dire : « J'atteste ou je témoigne qu'il n'y a nul dieu adoré sinon Dieu. » Par elle, l'être humain s'engage vis-à-vis de Dieu sous la forme d'adoration propre à l'Islam. C'est pourquoi elle doit être suivie de cette autre attestation : « et j'atteste que Muḥammad est le Messager de Dieu ». Cette double attestation de l'Unicité de Dieu et de la Mission prophétique muḥammadienne détermine l'entrée en Islam. Elle caractérise aussi l'originalité de la Révélation coranique.

Dans les quatre chapitres qui vont suivre, Râzî soumettra à une analyse exhaustive cette première formule sacrée en la considérant tantôt comme une attestation, donc comme une reconnaissance dans l'être de la vérité qu'elle énonce entraînant l'acte de foi et de sincérité, tantôt comme une simple formule dégagée de tout contexte et de tout engagement pour faire connaître les implications logiques, intellectuelles et spirituelles qu'elle comporte.

Dans cette introduction, il apparaît utile de dégager d'une manière plus organique les principaux aspects sous lesquels la formule en cause a été envisagée par les grands Maîtres musulmans et par Râzî en particulier.

Selon une nouvelle prophétique dont nous ne citerons qu'un passage, l'Ange de la Révélation, Gabriel, demanda au Prophète : ... « *Qu'est-ce que l'Islam* (ou Soumission à la Volonté divine*) et la Foi* (ou confiance en Dieu) ? » Le Prophète répondit : « *L'Islam est que tu*

*attestes qu'il n'y a nul dieu si ce n'est Dieu et que Muḥammad est le Messager de Dieu, que tu te tiennes constamment en oraison d'union (prière), que tu acquittes l'aumône purificatrice, que tu jeûnes pendant le mois de Ramadân et que tu fasses le Pèlerinage à la Maison de Dieu, si tu le peux. L'Imân (*ou acte de Foi*) est que tu croies en Dieu, en Ses Anges, en Ses Livres révélés, en Ses Messagers, au Jour dernier, que tu croies au Décret prédestinant le bien comme le mal...* »

Dans le Coran, Dieu mentionne à plusieurs reprises, la formule de l'Unicité divine sous des formes variées. Le verset le plus significatif, en rapport avec notre sujet, est le suivant : ***Allâh témoigne qu'il n'y a nul dieu adoré sinon Lui et aussi les Anges et les détenteurs de Science...*** (*Coran* III, 18). Dieu formule cette attestation d'une autre manière dans cet autre verset célèbre : ***Et lorsque ton Seigneur prit une postérité des reins des fils d'Adam et qu'Il les fit témoigner sous leur responsabilité :*** « ***Ne suis-je point votre Seigneur ?*** » ***Ils répondirent :*** « ***Si*** (balâ)***, nous avons témoigné !*** » ***en sorte que vous ne pourrez pas dire au jour de la Résurrection :*** « ***En vérité, nous étions indifférents à cela*** » (*Coran* VII, 172).

Quel est donc ce témoignage que Dieu fait sur Lui-même et celui des Anges et des détenteurs de la Science, sur Dieu ?

Le verbe *shahida* a, en arabe, deux significations principales : être présent à quelque chose et rendre témoignage de quelque chose. Le témoignage ou *shahâda* est un acte de connaissance ou une prise de conscience d'une certaine réalité que l'être reconnaît avoir constatée en lui et/ou extérieurement pour prouver la véracité de son expérience à lui-même et éventuellement à d'autres. On peut conclure de ces deux acceptions complémentaires que Dieu, Un et sans associé, détient la Science ou la Conscience de Son Unicité et proclame qu'Il la possède en la révélant par Sa Parole éternelle. Les Anges et les êtres doués de science reconnaissent cette Unicité dont ils gardent la marque indélébile et permanente en eux-mêmes. Ils sont aussi conscients de cette Unicité divine en toute présence car l'être intelligent ne peut valablement témoigner que de ce qu'il connaît, jamais sincèrement et fidèlement d'une réalité absente ou non-existante. Ce témoignage est rendu possible, selon les versets précités, parce que l'être a connu, de toute éternité, cette vérité de l'Unicité divine quand il dut attester son Seigneur dans les reins d'Adam ou encore, quand, présent devant son

Seigneur, il Le connaissait et Le reconnaissait comme tel. Ce témoignage éternel reste à tout jamais présent dans le cœur de l'être comme une marque indélébile, témoin permanent de son ultime réalité en Dieu même. La première *shahâda* peut alors se traduire : « J'ai présent dans la conscience et je reconnais ouvertement qu'il n'y a nul dieu adoré sinon Dieu. »

La chute d'Adam hors du Paradis de son Seigneur et celle de sa descendance qu'il entraîne irrémédiablement avec lui, devait amoindrir, plus ou moins, cette prise de conscience de l'Unicité divine au point que l'intervention de Messagers de Dieu s'imposa. Sans la venue du Prophète Muḥammad, envoyé par pur clémence et miséricorde, donc par pur amour, le fils d'Adam ne pourra reconnaître pleinement et intimement la vérité contenue dans la première *shahâda.* C'est donc le Prophète Muḥammad qui sera la cause permettant de réveiller, à tout jamais, cette vérité universelle par l'évidence du contenu de la Révélation qu'il reçoit et transmet et par la reconnaissance des êtres soumis à la Loi qu'il apporte de sa constitution humaine et intégrale la plus parfaite. Ne fut-il pas envoyé, selon le Coran : par pure *compassion pour les êtres de l'Univers ?* Voici pourquoi, le serviteur fidèle et soumis à la Loi universelle de l'Islam, doit attester et vérifier en lui-même, comme une vérité évidente, la mission sacrée de l'Envoyé de Dieu. Et c'est aussi la raison pour laquelle le prophète Muḥammad, chargé de cette fonction, devait être investi de toutes les qualités divines pour la remplir ainsi que Dieu le dit dans ces versets : ***En vérité, tu es d'un caractère magnifique*** (*Coran* LXVIII, 4). ***Vous avez dans le Messager d'Allâh un modèle excellent pour celui qui espère en Dieu et au Jour dernier et qui invoque Dieu abondamment.*** (*Coran* XXXIII, 21).

L'amour que le musulman porte au Prophète est nécessaire pour que l'adorateur de Dieu soit irrésistiblement attiré vers son Seigneur, origine et but de son être. C'est donc l'amour pour le Prophète qui réveille l'amour que Dieu a mis, de toute éternité, dans l'être lorsqu'il le créa par pure compassion et pour qu'il L'adore. Et cet amour pour le Prophète ne sera finalement que le propre amour que le serviteur porte à son Seigneur. En effet, Dieu Lui-même précise : ***Certains hommes prennent des égaux en dehors d'Allâh. Ils les aiment comme ils aiment Allâh. Or, ceux qui ont la foi ont un amour plus intense pour Allâh*** (*Coran* II, 165). ***Ô vous qui croyez, ne prenez point vos pères et***

vos frères pour patrons s'ils préfèrent l'incrédulité à la foi. Ceux d'entre vous qui les prendraient pour patrons seraient certes les injustes. Si vos pères, vos fils, vos épouses, vos alliés, les biens que vous avez amassés, un négoce dont vous craignez la perte ou des demeures qui vous conviennent sont plus aimés qu'Allâh, Son Messager et la lutte dans Sa voie, attendez-vous à ce qu'Allâh vienne avec Son Ordre, Allâh ne guide pas les impies (*Coran* IX, 24). ***Si vous aimez Allâh suivez-moi*** (il s'agit du Prophète), ***Allâh vous aime et vous pardonne vos péchés...*** (*Coran* III, 31).

Dans un beau passage, Râzî montrera les effets spirituels de la *shahâda* dans l'être qui la pratique avec assiduité et qui reconnaît la Présence de Dieu en lui-même d'abord et ensuite dans Sa manifestation universelle. Dieu est alors reconnu, en pleine conscience, comme le seul Témoin véritable de toute chose qui témoigne de Lui-même.

Attester l'Unicité divine engage donc l'être à la reconnaître et à se sentir directement et nécessairement concerné par elle. La seule formulation *lâ ilâha illâ-llâh* ne comportant pas cette attestation, est une simple expression de la négation de tout dieu sauf Allâh. Elle est composée de quatre éléments. Les deux premiers expriment une négation absolue *lâ ilâha,* « nul dieu » et les deux derniers une affirmation catégorique *illâ Allâh,* « sinon Dieu » ou encore « autre que Dieu ». De plus, les deux noms traduits par « dieu » sont différents, nous l'avons déjà observé, en arabe : *ilâh* et *Allâh.*

Les grammairiens - et Râzî les approuve intégralement - font ressortir que la particule d'exception (*istithnâ*), sinon, autre que, qui vient après la négation absolue *là,* « nul », n'implique pas nécessairement une affirmation. C'est pourquoi la parole sacrée *lâ ilâha illâ-Llâh* peut se rendre par : s'il y a un dieu, c'est Dieu. C'est la même règle de grammaire relative à l'exception après une négation qui permet d'interpréter le ḥadîth prophétique suivant : « *lâ çalâ illâ bi ṭahûr :* nulle prière sans purification ». Cette formule ne signifie pas qu'il n'y a pas nécessairement prière mais que si elle a lieu, elle doit être précédée par l'ablution purificatrice. Or la Loi sacrée musulmane prescrit la prière. Nous savons donc quel sens donner à ce ḥadîth : la prière étant d'obligation divine, la purification l'est aussi. Selon cette même interprétation, la formule sacrée *lâ ilâha illâ-llâh* n'affirme pas nécessairement Allâh en Sa Réalité, elle indique que s'il y a un dieu c'est Allâh qui sera reconnu avec et par les descriptions que Dieu Lui-même fait à

Son sujet dans la Révélation coranique ; Allâh qui en vertu de Son Existence imposera une Loi en harmonie avec le type prophétique Muḥammadien susceptible de la plus large universalisation à l'humanité actuelle.

Après avoir examiné les deux éléments négatif et positif de cette formule, voyons maintenant la différence existant entre les deux noms *ilâh* et *Allâh* masculin en arabe et traduits très souvent par un terme féminin : divinité.

Nous avons déjà constaté dans le précédent chapitre que le nom *Allâh* pouvait tout à la fois admettre la non-dérivation et la dérivation. Nous savons maintenant qu'une des dérivations possibles de ce nom vient de la racine *A.L.H.* qui a donné le mot *ilâh* et qui signifie : adorer, être dans la stupéfaction, rester interdit de frayeur devant le respect, ou la crainte que quelqu'un impose, être éperdu d'amour, se réfugier auprès de quelqu'un pour se protéger. Les Théologiens et les Mystiques soutiennent que cet *ilâh,* en tant que réalité déterminée et créée, même investie d'un pouvoir divin, doit être niée pour affirmer Allâh, seul Existant véritable. Cet *ilâh* est alors compris comme une réalité distincte de Dieu et illusoire, qu'elle soit importante ou insignifiante : ciel, terre, ange, djinn, etc. Ainsi considéré, cet *ilâh* prend un caractère quasi négatif en dehors d'Allâh puisqu'il apparaît dans la conscience comme voulant s'opposer à Lui. Cet *ilâh,* pour être vrai, et non illusoire, doit être rattaché à Allâh car s'il y a un *ilâh ou* dieu, il ne peut être qu'Allâh. Pour cette raison, rien dans la création ne peut être pris pour une divinité autonome et exclusive chez le véritable croyant. Mais alors, cet *ilâh,* ainsi rattaché à Allâh, n'est pas autre que Lui. Il faut que l'être concerné en prenne conscience par le travail spirituel méthodique et régulier.

Dans la formule abstraite de tout contexte, *lâ ilâha illâ-llâh,* le dieu ou *ilâh* qu'on nie est celui qui concerne aussi bien tous les êtres que celui d'un être particulier puisqu'il s'agit d'une négation à caractère absolu.

Dans certaines formulations coraniques, cet *ilâh* intéresse chacun de nous plus particulièrement. Ainsi, dans ce verset, Dieu dit : ***Tel est votre Dieu*** (ilâh) ***et le dieu de Moïse*** (*Coran* XX, 88). Dans d'autres versets, il concerne des entités universelles : ***C'est Lui qui est Dieu (ilâh) sur la terre*** (*Coran* XLIII, 84). ***Lui est Allâh dans les Cieux et***

sur la terre (*Coran* VI, 3). ***Votre dieu est (un) Dieu unique*** (*Coran* II, 163).

Trois interprétations peuvent être dégagées de ces considérations sur le terme *ilâh* :

- D'abord, quand *ilâh* est pris comme une réalité autonome, indépendante, déterminée et éphémère, il peut être abusivement l'objet d'adoration. Une telle idolâtrie qui néglige le rattachement à Dieu est appelée « association » ou *shirk* en Islam, seul péché non pardonné. Allâh en parle ainsi : ***Si des dieux autres qu'Allâh existaient, le ciel et la terre se corrompraient. Gloire à Allâh, le Seigneur du Trône au-delà de ce qu'ils associent*** (*Coran* XXI, 22).

Ensuite, le terme *ilâh* peut être considéré comme étant Allâh dans Sa Fonction divine (*ulûhiyya*) ou (*ilâhiyya*). Allâh y fait allusion dans les versets suivants : ***Il n'y a pas de ilâh ou dieu avec Allâh car alors chaque dieu viendrait avec ce qu'il a créé Certains d'entre eux seraient supérieurs à d'autres. Gloire à Allâh au-delà de ce qu'ils (Lui) attribuent*** (*Coran* XXIII, 91). Si Allâh Lui-même précise qu'il n'y a pas de *ilâh* avec Allâh, c'est que cet *ilâh* n'est pas autre que Dieu, seul, unique, singulier et sans que quiconque partage son Existence : ***N'invoquez point un autre ilâh ou dieu avec Allâh. Nul ilâh ou dieu autre que Lui*** (*Coran* XXVII, 88).

- Enfin, le terme *ilâh* peut être envisagé comme investi d'une fonction divine dans la Manifestation universelle. Allâh n'a-t-il pas dit : ***C'est Lui qui est ilâh ou Dieu dans le ciel et Dieu*** (ilâh) ***sur la terre, Lui est le Très-Sage et le Très-Savant*** (*Coran* XLIII, 84). C'est ce Dieu dans sa fonction opérative que les croyants véritables reconnaissent comme leur dieu. Ils le reconnaissent comme tel après avoir chassé de leur âme tous les prétendus dieux autonomes et illusoires et après que la grâce divine se soit emparée d'eux au point qu'ils ne contemplent que l'Existence de Dieu dans Sa manifestation. C'est dans cet instant privilégié que des serviteurs purs, saints et bien dirigés ont pu dire : « Je n'ai pas vu une chose sans voir Allâh avant la chose », tel le premier calife Abû Bakr, successeur du Prophète. « Je n'ai pas vu une chose sans voir Allâh après la chose », tel 'Othman, deuxième calife et enfin : « Je n'ai pas vu une chose sans voir Allâh avec elle », tel 'Omar, le troisième calife.

Les quatre chapitres qui suivent vont nous introduire au cœur de ces aperçus doctrinaux fondamentaux.

CHAPITRE TROISIÈME

COMMENTAIRES SUR LA FORMULE : *LÂ ILÂHA ILLÂ-LLÂH*, NUL DIEU ADORE SINON ALLÂH

Ce chapitre comportera dix questions.

I - CETTE FORMULE PEUT-ELLE ÊTRE MODIFIÉE ?

La plupart des philologues grammairiens estiment que cette formule peut subir des modifications par retranchement (*ḥadhf*) ou implication (*iḍmâr*). Ils relèvent deux exemples de ce genre.

1 - Nul dieu (pour nous) sinon Dieu (*Lâ ilâha* (*lanâ*) *illâh-llâh*).

2 - Nul dieu (dans l'Existence universelle) adoré sinon Dieu (*Lâ ilâha* (*fî al-wujûdi*) *illâ-llâh*).

Sache-le ! A mon avis cette formule (ainsi explicitée) mérite examen !

1 - Examen de la première formule explicitée « nul dieu (pour nous) sinon Dieu »

Ainsi modifiée, cette formule ne convient pas à la reconnaissance véritable de l'Unité divine (*tawḥîd ḥaqq*) puisqu'on peut faire cette supposition : admets qu'il n'y ait nul dieu pour nous autre qu'Allâh. Pourquoi ne diriez-vous pas aussi qu'il n'y a nul dieu pour tous les êtres contingents autre qu'Allâh ?

Pour cette raison, quand Allâh dit : ***Votre Dieu est un Dieu unique*** (*Coran* II, 263), Il ajoute aussitôt : ***Nul dieu autre que Lui*** (*Coran* II, 263). La répétition dans ce verset, de la formule de l'Unicité divine est nécessaire car en disant ***votre Dieu est un Dieu unique***, on peut se poser cette question Suppose que notre Dieu soit unique ; pourquoi alors ne dites-vous pas : le dieu de tous les êtres est unique[1], mais pour éviter cette question Allâh ajoute : ***Nul dieu autre que Lui***.

[1] Car il pourrait ne pas être unique pour les autres.

2 - Examen de la seconde formule explicitée : nul dieu (dans l'existence universelle) autre que Dieu

A ceux qui soutiennent que cette formulation est valable, nous dirons : Qui vous pousse à considérer cette implication comme nécessaire ?

En outre, nous préciserons : Il est préférable de laisser la *Shahâda* dans sa forme instituée car si nous tenions à conserver cette adjonction, le sens de : *Nul dieu dans l'existence universelle autre qu'Allâh* nous obligerait à nier l'existence (éventuelle) d'un autre dieu (cause de celle-ci).

Si, par contre, nous gardons à la *shahâda* la forme révélée, la quiddité (*mâhiyya*) d'un second dieu est niée. Or, en matière de *tawḥîd*, de reconnaissance de l'Unité divine, il est évident que nier la quiddité et la réalité essentielle (*ḥaqîqa*) est plus primordial et déterminant que nier l'existence. Il est donc certain qu'il est préférable de conserver cette formule révélée selon sa forme instituée.

Si on objecte : nier la quiddité n'est pas logique car, si tu dis que le noir n'est pas noir, cela revient à te faire porter le jugement que le noir est changé en son contraire. Or, la conversion des essences (*ḥaqâ'iq*) est impossible. Si, par contre, tu affirmes que le noir n'a pas d'existence, cette proposition est clairement intelligible. Pour cette raison, on conçoit bien que cette adjonction *dans l'Existence universelle,* convient.

Nous répondrons ainsi à cette objection : A votre proposition : « Nier la quiddité n'est pas logique », nous affirmerons que cela est faux. En effet, si tu dis que le noir n'a pas d'existence, tu nies par là même l'existence mais (seulement) l'existence en tant qu'elle est celle d'une quiddité. Si donc tu nies l'existence, tu nies aussi la quiddité de ce qui est désigné par l'existence[2]. S'il en est ainsi, la négation de la quiddité devient une proposition intelligible cohérente. Cela étant bien entendu, pourquoi ne serait-il pas possible d'accepter les termes de la *shahâda* tels qu'ils sont proposés (par la Révélation) ?

D'autre part, on ne dit pas : de supposer que le noir n'a pas d'existence ne nous fait nier ni la quiddité, ni l'existence mais (seulement)

---

[2] Puisqu'on ne peut valablement affirmer l'essence qu'à travers ses qualités qui la font connaître.

que la quiddité soit qualifiée par l'existence. Si, en effet, nous affirmons que la quiddité est qualifiée par l'existence, une telle qualification est-elle alors ou non différente de la quiddité et de l'existence ?

a) Si une telle qualification est différente et de la quiddité et de l'existence, cette différence ainsi posée, possède une quiddité propre. Or, notre proposition : « le noir n'a pas d'existence » implique la négation de cette quiddité et nous en revenons dès lors à notre proposition initiale.

b) Si une telle qualification n'est différente, ni de la quiddité, ni de l'existence, sa négation porte soit sur celle de la quiddité, soit sur celle de l'existence. Il en découle alors que la quiddité peut recevoir la négation. Il faut donc, sans aucun doute possible, que, dans l'exemple choisi, la quiddité subisse la négation. Mais, s'il en est bien ainsi, il n'est nul besoin, d'après nous, de faire une telle adjonction. La formule *Lâ ilâha illâ-Llâh* reste donc pleinement adéquate dans sa forme révélée pour remplir le but proposé.

II - DU POINT DE VUE DES GRAMMAIRIENS SUR LE VOCABLE *ALLÂH* DANS LA FORMULE *LÂ ILÂHA ILLÂ-LLÂH*

Les Grammairiens sont d'avis que dans la *Shahâda : lâ ilâha illâ-Llâh ou lâ ilâha illâ huwa* respectivement : nul dieu autre qu'Allâh, nul dieu autre que Lui, le pronom Lui, *huwa* est au nominatif car il est mis à la place d'un nom qui devrait être lui-même à ce cas.

L'explication qu'ils en donnent est la suivante :

Si tu dis : Aucun homme ne vint à moi sauf Zayd (*Mâ jâ'anî rajulun illâ Zaydun*), le nom *Zayd* est au nominatif (cas sujet avec flexion *un*) par substitution (*bi-al-badaliyya*) (au terme homme, lui-même au cas sujet).

En effet, la substitution (*badan ou ibdân*) implique (dans l'exemple retenu par les Grammairiens) d'exclure le premier terme (homme) et d'en prendre un autre. L'exemple devient de la sorte : ne vint à moi que Zayd, (*Mâ jâ'anî illâ Zaydun*), proposition qui est logique. La disparition du mot « homme » laisse à la proposition son sens pleinement intelligible puisque la nouvelle phrase « ne vint à moi que Zayd », consiste à nier la venue de toute personne sauf Zayd.

Par contre, si l'on dit : Tout le monde vint à moi sauf Zayd (*jâ'anî al-qawmu illâ Zaydun*), la substitution n'est plus possible car l'exem-

ple deviendrait ; « Il vint à moi sauf Zayd (*jâ'anî illâ Zaydun*) », proposition qui impliquerait que chacun vint à moi sauf Zayd (*Jâ'anî kullu aḥadin illâ Zayd*), ce qui est impossible.

Ces exemples ont mis en évidence les différences de sens (attachées à cette règle d'analyse logique).

III - DE LA SIGNIFICATION DE LA LOCUTION « *ILLÂ* », SINON, SI CE N'EST, AUTRE QUE

Les Grammairiens sont d'accord pour donner à la locution « *illâ* », dans cette proposition universelle, la signification de *ghayr*, autre que. La *shahâda* se présente alors de la façon suivante : Nul dieu autre qu'Allâh. Un exemple de cette interprétation se trouve dans ce vers :

« *Chaque frère doit quitter son frère*
« *J'en jure par mon père sauf* (illâ) *les deux luminaires* »,

qu'il faut comprendre de cette manière chaque frère doit quitter son frère à l'exception (*ghayr*) des deux luminaires.

Allâh a dit : ***Si dans le ciel et la terre, il se trouvait des dieux*** (âliha) ***autres que*** (illâ) ***Allâh, tous deux se corrompraient*** (*Coran* XXI, 22).

Les Grammairiens disent que dans l'exemple coranique ci-dessus *illâ-llâh* signifie *ghayr Allâh*, autre qu'Allâh.

L'argument suivant montre le bien-fondé de ce que nous avançons : si nous supposions que *illâ* exprimait l'exception (*istithnâ*, c'est-à-dire excepté Allâh), l'expression *illâ-Llâh* ne conviendrait pas à la reconnaissance de la pure Unicité divine (*tawḥîd maḥḍ*) puisqu'alors la *Shahâda* reviendrait à signifier : Pas de dieux dont Allâh est exclu (*Lâ ilâha yustathnâ 'an hum Allâhu*) c'est pourquoi la formule ainsi comprise reviendrait à nier des dieux dont Allâh serait exclu, non ceux dont Il ne serait pas exclu.

De plus, celui qui prononce par l'argument d'arbitrage (*dalîl al khiṭâb*)[3] dans cette acception, viendrait à affirmer cette possibilité (contenue dans l'exception) ce qui serait impiété pure et simple.

---

[3] Cet argument est un principe de droit islamique en matière d'arbitrage : à l'accusateur incombe l'administration de la preuve, au défendeur la prestation de serment.

Il est donc certain que si la locution *illâ* devait se rapporter à l'exception, la seconde partie de la *Shahâda : illâ Llâh* ne conviendrait pas pour exprimer l'Unicité divine pure.

Cet argument oblige à donner à « *illâ* » le sens de « *ghayr* », autre que et la formule sacrée signifie alors : *Lâ ilâha ghayru-Llâh,* Nul dieu autre qu'Allâh[4].

IV - L'EXCEPTION A UNE NÉGATION N'IMPLIQUE PAS (NÉCESSAIREMENT) UNE AFFIRMATION

Certains savants en sémantique sont d'avis que l'exception à une négation n'est pas une affirmation[5]. Ils présentent deux arguments pour appuyer leur dire :

1) Le terme « exception » (*istithnâ'*) dérive de « détourner » une chose de sa destination (*thanayta al-shay' 'an jihatihi*), c'est-à-dire lorsqu'on l'en éloigne.

Lorsque tu dis : Il n'y a pas de savant excepté Zayd (*là 'âlim illâ Zayd* ou encore il n'y a de savant que Zayd), tu dois considérer deux interprétations possibles de cette proposition. Il s'agit :

a) soit du jugement qui porte sur cette absence (de savant) (*al-ḥukm bi hathâ al-'adam*) ;

b) soit de cette absence même (de savant) (*nafs hathâ al-'adam*).

---

[4] Dans sa littéralité, la formule sacrée de l'Unicité divine devrait se traduire de la manière suivante : Nul dieu sinon Dieu, en fonction de la démonstration proposée.

Le mot « dieu » qui revient deux fois n'est pourtant pas exprimé chaque fois de manière identique. Dans la première partie de la formule dieu se dit *ilâh,* dans la seconde *Allâh.* Or, le nom *ilâh* s'applique aussi bien à Dieu qu'à l'être créé alors que le nom *Allâh* n'est réservé qu'à Dieu. Dans le Coran, cette distinction se rencontre assez souvent. Citons ces versets plus représentatifs : ***Allâh est seulement un Dieu*** (ilâh) ***unique...*** (*Coran* IV, 171). ***Il dit : Ô mon peuple ! Adorez Allâh, il n'y a pour vous nul dieu*** (ilâh) ***sinon Lui..*** (*Coran* VII, 65). ***Pharaon dit : ô aréopage ! je ne vous reconnais pas d'autre dieu*** (ilâh) ***que moi-même*** (*Coran* XXVIII, 38). ***Celui qui invoque un autre dieu*** (ilâh) ***avec Allâh n'a pas d'argument probant à cet égard..*** (*Coran* XXIII, 117). ***Va-t-il faire des dieux, un dieu unique. Voici une chose extraordinaire*** (*Coran* XXVIII, 5).

Il résulte bien de ces citations que le nom *Allâh* s'applique aussi bien à l'Essence inconditionnée qu'à la Fonction divine alors que le nom *ilâh* ne concerne que celle-ci.

[5] Il existe en arabe littéraire six locutions d'exceptions : *illâ, ghayr, siwâ, khalân, 'adân, ḥâshan :* si ce n'est, sauf, autre que, excepté, hormis, hors.

Ton propos « à l'exception de Zayd » est supposé se rapporter soit au jugement que tu portes sur cette inexistence (de savant), soit à l'inexistence même (de savant).

Dans le premier cas, la vérification de cette affirmation ne s'impose pas puisqu'en raison de l'exception, le jugement porté sur la non-existence (du savant) n'a plus à s'exercer de sorte que celui qui fait l'objet de l'exception (c'est-à-dire Zayd) demeure inaffecté en dehors de tout jugement négatif ou affirmatif. Mais alors, il n'est pas nécessaire de vérifier une telle affirmation.

Par contre, dans le second cas, si la conséquence de l'exception implique d'ignorer ou de rendre impossible cette inexistence, il s'avère nécessaire de vérifier cette affirmation car au moment où (l'appréciation de) cette inexistence (du savant) n'a plus à intervenir, la constatation de son existence s'impose nécessairement pour la raison qu'on ne trouvera jamais de moyen terme à deux contraires.

Ceci étant bien établi, nous ajouterons : rapporter l'exception au jugement porté sur l'inexistence (de savants) est plus probant que de rapporter l'exception à cette inexistence même pour deux raisons :

a) Les vocables sont établis pour signifier des données conceptuelles (*aḥkâm dhihniyya*) et non des existants concrets (*mawjûdât khârijiyya*).

Si tu prononces : le monde est éternel, cette proposition n'implique pas l'éternité du monde en soi car alors si nous affirmions : le monde est éternel, le monde est adventice, il faudrait qu'il fut l'un et l'autre ainsi simultanément, ce qui est absurde. De plus, cette proposition exprime que ton jugement porte sur une non-existence (*'adam*) du monde (simultanément comme éternel et adventice) établissant du même coup que les vocables sont établis pour exprimer les données conceptuelles (*aḥkâm dhihniyya*) et non les essences concrètes (*a'yân khârijiyya*).

S'il en est ainsi, rapporter l'exception au jugement porté par absence d'existence est plus probant que de rapporter l'exception à l'absence d'existence puisque l'objet immédiat du vocable est d'exprimer le fondement conceptuel. La chose concrète, quant à elle, fait (seulement) l'objet d'une expression mentale. Or, le processus immédiat auquel le vocable se réfère est plus évident que celui qu'il indique d'une manière indirecte.

b) La seconde raison est que ni l'existence, ni la non-existence de la chose en soi n'accepte l'actualisation de l'essence concrète. Par contre, le jugement portant sur l'existence ou la non-existence permet l'actualisation de celui qui est susceptible de recevoir l'une ou l'autre.

Il en résulte donc que rapporter l'exception au jugement est plus probant que de la rapporter à ce qui en fait l'objet (c'est-à-dire l'inexistence d'un tel).

2) Le second argument prouvant que l'exception à une négation n'implique pas (nécessairement) l'affirmation est le suivant :

On trouve dans les nouvelles prophétiques et dans l'usage de la langue des formules nombreuses d'exception à une négation n'impliquant aucune affirmation.

Ainsi, le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix - a dit : « *Pas de mariage sans tuteur matrimonial* » (*Lâ nikâḥa illâ bi walî*), « *Pas de prière rituelle sans purification* » (*Lâ çalâ illâ bi ṭahûr*).

Dans le langage usuel, on trouve : pas de richesse sans bien et pas de bien sans homme (*lâ ghinâ illâ bi al-mâl, wa lâ mâl illâ bi al-rijâl*).

En fait, toutes ces formules (comportant l'expression d'exception *illâ*) reviennent à être de pures conditions.

On peut même dire plus ! L'expression *illâ* se rencontre dans d'autres cas. Le but alors proposé est que le terme, objet de l'exception à une négation, soit une affirmation sauf si nous estimons qu'il faut nécessairement qu'il y ait une autre signification (*majâz*) impliquée dans l'un des deux cas suivants :

- Quand nous précisons qu'il n'est pas nécessaire que le terme exclu de la négation soit une affirmation. Mais là où cela s'impose, on suppose que cette signification supplémentaire est obtenue par une donnée indépendante qu'il ne faut pas négliger quand le terme en cause s'y réfère.

- Quand nous précisons que le terme exclu de la négation doit entraîner une affirmation. Mais là où cela ne s'impose pas, nous sommes tenus de renoncer à ce à quoi le terme en cause se réfère.

Or, il est évident que le premier cas est plus plausible. En effet, l'affirmation d'une signification supplémentaire à l'aide d'une donnée supplémentaire ne vient pas s'opposer à celle-ci. Par contre, renoncer à ce à quoi elle fait allusion revient à s'y opposer.

Il est donc bien établi, d'après ce que nous venons d'exposer, que l'exception à la négation n'entraîne pas nécessairement l'affirmation.

Une fois cela bien compris, nous te dirons : la formule sacrée *Lâ ilâha illâ-Llâh* convient pour nier toutes les autres fonctions divines (particulières) sans qu'elle implique néanmoins la reconnaissance de l'existence d'Allâh[6].

Tel étant assurément le cas (ainsi que nous l'avons montré plus haut),[7] la seule formule ne suffit pas à parfaire l'acte de Foi. La preuve, que nous avons déjà donnée, que la locution « *illâ* »signifie en l'occurrence *ghayr,* autre que, contribue à renforcer la difficulté que présente cette question. En donnant le sens de *ghayr* à la locution « *illâ* », la seconde partie de la *shahâda* devient : autre qu'Allâh et la signification revient à nier un dieu autre qu'Allâh. Pourtant, nier qu'une chose soit différente (d'une autre) ne revient pas à une affirmation. Mais alors, il convient d'examiner la difficulté soulevée !

La réponse qui s'impose comporte deux aspects :

a) Tous les intellectuels sont d'accord pour affirmer l'existence de Dieu (*al-ilâh*), en vertu de cette parole : ***Et si tu leur demandes : Qui a créé les Cieux et la Terre ? Qui a assujetti le soleil et la lune ? Ils répondront assurément : Allâh ! Comment se fait-il qu'ils soient dénaturés ?*** (*Coran* XXIX, 61). C'est que ce consensus est trop évident bien que les mécréants aient pu affirmer l'existence de (dieux) associés et rivaux. Dès lors, le but visé par la *shahâda* est la négation des (dieux) opposés (*aḍdâd*) et rivaux (*andâd*). Quant à l'affirmation du Dieu (*al-ilâh*) de l'Univers, elle fait patrie des conclusions rationnelles nécessaires (*lawâzim al-'uqûl*).

b) Si cette formule sacrée n'implique pas l'affirmation (de Dieu) dans les données fondamentales du langage, elle la postule dans la Loi sacrée.

V - INTERPRÉTATIONS DE LA PHRASE : *LÂ RAJUL FÎ AL-DÂR*

On peut lire cette phrase de deux manières :

---

[6]Car en vertu de la démonstration que Râzî vient de faire, la formule *Lâ ilâha illâ-llâh* n'est pas un jugement.

[7]Cf. notes 10 et 11 du chapitre X de la première partie.

1) *Lâ rajula fi al-dâr,* aucun homme ou nul homme n'est dans la maison (*rajul* est construit ici avec la désinence *A* qui caractérise la négation absolue après l'adverbe de négation *lâ*).

2) *Lâ rajulun fi al-dâr,* un homme n'est pas dans la maison (*rajul* étant alors construit avec la flexion *un* qui est le propre d'une négation relative).

(Étudions chacun de ces deux exemples)

1 - Le premier exemple implique la négation de tous les individus qui composent le genre (*mâhiyya*). En effet, l'expression « *aucun homme* » comporte la négation de tous les êtres du genre humain. De plus, la négation du genre en soi inclut celle de chacun des individus qui la représentent car, si un seul de ceux-là pouvait réaliser (cette condition), tous les autres individus auraient cette même possibilité.

2 - Le second exemple : « un homme n'est pas dans la maison », est une restriction (par négation) à cette proposition : « *un homme est dans la maison* (*rajulun fi al-dâr*) » qui implique d'affirmer l'existence d'un seul et unique homme. La proposition : « *un homme n'est pas dans la maison* », n'impose de nier que l'existence d'un seul et unique homme. Toutefois, nous pourrions généraliser la négation puisque la détermination (*ta'yîn*) (par exemple l'homme) n'étant pas indiquée (dans l'exemple cité), la supposer s'appliquer à un seul individu n'est pas plus probant que de la supposer pouvoir s'étendre aux autres individus de l'espèce, de sorte que cette supposition admet la généralisation de la négation à cette même espèce. Il est certain, cependant, que la première proposition : « *nul homme n'est dans la maison* » implique, avec plus de force, la généralisation de la négation que la seconde phrase : « *Un homme n'est pas dans la maison.* »

C'est à cause de la possibilité que chacune de ces deux propositions à d'impliquer la généralisation de la négation que la Parole divine : ***lâ rayb fîhi*** (*Coran* II, 2) peut valablement recevoir deux lectures (la première : ***lâ rayba fîhi, nul doute ne s'y trouve*** - il s'agit de l'Ecriture révélée - la seconde : ***lâ raybun fîhi, un doute ne s'y trouve***). On retrouvera la même règle dans le verset suivant : ***Nul rapport sexuel, nul libertinage et nulle polémique pendant le Pèlerinage*** (*Coran* II, 197).

Le régime du nom construit avec la désinence A, imposant la négation absolue, a déterminé l'application de cette règle à la parole (di-

vine) : *lâ ilâha illâ Llâh* (qui peut alors se traduire ainsi : Nul dieu autre que Dieu).

VI - LA CONCEPTION DE L'AFFIRMATION PRÉCÈDE CELLE DE LA NÉGATION

On a dit que la conception de l'affirmation précédait celle de la négation.

L'argument fondamental pour nous est qu'on peut se représenter ce qu'est l'affirmation mais la signification de la privation (*'adam*) ne peut se présenter à l'esprit. Il est impossible de concevoir la privation sans considérer l'affirmation préalablement. La raison en est que la privation absolue n'est pas concevable. Cependant, la privation ne sera comprise qu'en relation avec une réalité existante déterminée[8]. Par exemple on dit : sans maison ou sans garçon (*'adam al-dâr, 'adam al-ghulâm*).

Il est donc certain que la conception de l'affirmation précède celle de la négation.

Ceci étant bien établi, pourquoi alors avoir placé (dans la formule de l'attestation de l'Unité divine) la négation qui est logiquement postérieure, avant l'affirmation qui est logiquement antérieure.

La réponse est que la priorité donnée à la négation sur l'affirmation (dans cette formule) est établie pour diverses raisons :

1) Nier préalablement que la Seigneurie puisse s'appliquer à d'autres qu'Allâh. Qu'elle soit ensuite affirmée pour Lui, vient renforcer l'affirmation, à l'exemple de celui qui dit : « Il n'y a d'autre savant dans le pays qu'un tel. » Ce mode de proposition est plus approprié pour louanger que ce jugement : « Un tel est savant dans le pays. »

2) Chaque homme a un seul cœur qui n'a pas la vertu de comprendre deux choses en même temps. Dans la mesure où il reste occupé à l'une des deux choses, il s'interdit l'autre.

La première partie de la *shahâda : « Lâ ilâha »* - nul dieu, retire du cœur tout ce qui n'est pas Allâh au point qu'il devienne vide de tout

---

[8]C'est le même type d'argument qui permet de comprendre que l'Essence divine inconditionnée - ou bien le pronom *Huwa* - par exemple, n'est pas concevable ni « appréhendable » de quelque manière que ce soit. Cf. présentation du chapitre 1, deuxième partie.

autre qu'Allâh. C'est alors que le pouvoir d'efficacité (*sulṭân*) du *illâ Allâh* - autre qu'Allâh - fixe en lui sa présence pour faire resplendir la lumière divine contenue dans le *illâ Allâh* totalement et que sa signification principielle lui apparaisse avec une évidence parfaite.

3) La négation *lâ* - nul - fait penser, *mutatis mutandis,* à la purification (préalable à la prière rituelle), l'affirmation exprimée par *illâ* - autre que - présente une analogie avec la prière rituelle. De même que la purification précède la prière rituelle, de même le *lâ* - nul - doit être antérieur, dans la formule sacrée, au *illâ* - autre que - comme la formule de protection (*isti'âdha*) - (qui consiste à dire : « je cherche refuge par Allâh, l'Exalté, l'Immense, contre Satan le lapidé ») - est prononcée avant de commencer la récitation rituelle du Coran (*qirâ'a*).

Dans le même ordre d'idées, celui qui veut voir le Roi honorer sa maison, se sent obligé de la purifier préalablement de toute impureté. Il en est de même dans la formule examinée et c'est la raison qui détermine les Maîtres véritables (*muḥaqqiqûn*) à dire : la première moitié de la *shahâda* est purification des secrets (*tanzhîf al-asrâr*), l'autre moitié est manifestation des lumières (*jalâ' al-anwâr*) qui émanent de la Présence du Souverain-Réducteur (*malik jabbâr*). La première moitié est extinction (*fanâ'*), la seconde permanence (*baqâ'*). Celle-là est séparation (*infiçâl*) de tout autre que le Vrai, celle-ci est union (*ittiçâl*) avec le Vrai. La première moitié fait allusion à cette parole : ***Sauvez-vous vers Allâh*** (*Coran* LI, 50), la seconde fait allusion à celle-ci : ***Dis Allâh ! puis laisse-les se distraire dans leurs jeux*** (*Coran* VI, 91).

VII - LA CONNAISSANCE PARFAITE D'*ALLÂH*

On pourrait objecter : Certes celui qui sait que le monde a un Artisan, puissant et savant, décrit par l'ensemble des Qualités dans la Fonction divine, connaît Allâh d'une manière parfaite.

En outre, la science qu'il a de l'inexistence d'un deuxième dieu n'accorde pas une perfection (supplémentaire) aux qualités de Dieu puisque l'inexistence d'un autre dieu ne revient pas à Lui donner une qualité (supplémentaire) surtout quand il s'agit de Ses Qualités parfaites. La simple science à Son sujet n'est pas une cause suffisante pour obtenir la félicité (*sa'âda*), il faut aussi que la science de Son existence entraîne celle de l'inexistence d'un copartageant.

La réponse à cette discussion est la suivante : Dans l'hypothèse de la coexistence d'un associé (à Dieu), le serviteur ne saurait pas s'il est l'adorateur de celui-ci ou de celui-là ou bien des deux à la fois puisqu'alors il ne pourrait servir son Maître et Créateur en Lui témoignant de la reconnaissance. De plus, son indigence envers Lui n'apparaîtrait pas car il se dirait : « s'Il ne m'agrée point, il se peut que son associé le fasse ». Mais, quand le serviteur sait que le Monde n'a nul dieu autre que l'Unique, il acquiert la sincérité dans son adoration et dans sa pauvreté envers Lui. Sincère est-il puisqu'il n'y a nul refuge pour lui que Sa Miséricorde et nul lieu de salut pour lui que Sa Générosité et sa Libéralité.

VIII - À QUELLE CONDITION L'HOMME MEURT-IL CROYANT ?

Quand l'être légalement assujetti (*mukallaf*) a parfait réflexion et preuve dans la connaissance d'Allâh et qu'il a pu perfectionner ces données préliminaires, il ne trouvera aucun moment où il ne puisse dire : *Lâ ilâha illâ-Llâh,* et sans aucun doute il meurt croyant puisqu'il a accompli ce à quoi il était obligé et qu'il n'a eu de cesse de prononcer cette formule. Si d'aventure, il se trouve dans la possibilité de la dire sans le faire effectivement et qu'il vienne à mourir à ce moment, meurt-il croyant ?

Certains disent qu'il meurt mécréant car la validité de la Foi et du salut repose sur la prononciation de cette formule lorsque la possibilité lui en est offerte. La preuve en est donnée dans ce verset qui montre que Pharaon connaissait bien l'existence du Dieu unique : ***(Moïse) répondit (à Pharaon) : « Tu sais pertinemment que seul le Seigneur des Cieux et de la Terre a fait descendre de tels (signes miraculeux)*** » (*Coran* XVII, 102). Si le mot « Seigneur » est lu avec la désinence *a* du cas complément, le jugement que porte Moise sur Pharaon exprime qu'il avait la connaissance d'Allâh. Il se confirme donc qu'il connaissait son Seigneur tout en lui demeurant infidèle. Il est alors certain que la (seule) connaissance ne suffit pour assurer la Foi que si celle-là comporte le témoignage explicite de reconnaissance (de l'Unité divine). D'autres disent qu'il meurt croyant en ayant réalisé la connaissance intégrale de la *shahâda,* la preuve étant donnée par cette parole du Prophète : « *Sortira du Feu infernal, celui qui a dans le cœur le poids d'un atome de Foi.* » Or, le cœur de cet individu est pé-

nétré de foi. Comment alors ne sortirait-il pas du Feu ? Si ! mais il est (seulement) coupable d'avoir renoncé à mentionner (la *shahâda*) avec la langue (quand il aurait pu le faire).

IX - DES DIFFÉRENTS MODES DE PRONONCER LA *SHAHÂDA*

Certains disent qu'il faut accentuer la prolongation du *lâ* - nul - de *lâ ilâha illâ-Llâh,* l'insistance à procéder ainsi étant approuvée car l'être légalement assujetti (*mutakallaf*) s'efforce pendant ce temps prolongé de se représenter en esprit l'ensemble des (dieux) associés ou opposés afin de les nier.

Cela réalisé, il fera suivre le « *lâ ilâha* » *de* « *illâ-Llâh* ». Ce procédé engendre plus facilement la sincérité adorative.

Pourtant, on a pu dire que l'abandon de la prolongation (du *lâ* - nul) était préférable, l'invocateur pouvant mourir en prononçant le « *lâ* » avant même d'avoir atteint le « *illâ* ».

A mon avis, si cette formule doit faire passer celui qui la prononce de la mécréance à la foi, abandonner la prolongation (du *lâ*) est souhaitable afin que la transmission à la foi s'opère de la manière la plus rapide. Par contre, si celui qui la prononce est (déjà) croyant, il la mentionnera de la première façon pour renouveler sa foi en vue d'un surcroît de récompense. La prolongation est donc préférable pour lui permettre, pendant ce temps, de nier intérieurement les (dieux) associés ou opposés avec discernement.

C'est après avoir réalisé cela en son âme qu'il dira « *illâ-Llâh* », de sorte que la reconnaissance de la Fonction divine sera en lui plus véritable et plus parfaite.

X - DES DEGRÉS ATTEINTS PAR LES CRÉATURES EN RAPPORT AVEC LA PRONONCIATION DE LA *SHAHÂDA*

Sache que les hommes réalisent des degrés et des niveaux différents en rapport avec les modes d'évocation de cette formule sacrée.

1 - Le degré le plus inférieur est propre à celui qui la prononce avec la langue pour protéger sa vie et préserver ses biens. Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit « *On m'a ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent Lâ ilâha illâ-Llâh. Une fois qu'ils ont attesté par cette formule, ils obtiennent de moi la garantie de leur vie et de leurs biens sauf dans les cas de droit.* »

Ce degré est commun à l'hypocrite (*munâfiq*) et au loyal (*muwâfiq*), à l'hérétique (*zindîq*) et au véridique (*çadîq*).

En conséquence, à celui qui prononce cette attestation, il échoit une part des bénédictions qui en dépendent. Il se réserve ainsi les profits qui y sont attachés. Si, par elle, il recherche ce bas-monde, il obtient sécurité (*amn*) et sauvegarde (*salâma*) des calamités qu'il engendre. S'il vise la Vie future, il recueille chacune des parts qu'elle inclut dans les deux mondes et s'assure par elle la félicité dans les deux Demeures.

2 - Le deuxième degré concerne ceux qui réunissent la prononciation (*qawl*) avec la langue et l'adhésion (*i'tiqâd*) du cœur à un conformisme sans discernement (*taqlîd*). Or, sache-le ! la conviction fruit d'un tel conformisme n'a rien à voir avec la science. L'adhésion (*'aqd*) n'est-elle pas en effet le contraire du relâchement (*inḥilâl*) et de la renonciation (*inshirâḥ*) alors que la science témoigne de l'élargissement de la poitrine ? Allâh a dit : ***Celui auquel Allâh a élargi la poitrine en vue de l'Islam (ou de la soumission à Dieu)*** (*Coran* XL, 22). En conséquence, il est sûr que le conformiste (*muqallid*) sans discernement n'est ni connaissant, ni savant. Mais alors ! est-il croyant ? Ce point a fait l'objet de divergences notoires.

3 - Le troisième degré appartient à ceux qui unissent l'adhésion du cœur à la connaissance des preuves ou arguments suffisants (*dalâ'il ifnâ'iyya*). Toutefois ce degré ne peut être atteint qu'avec des arguments certains (*dalâ'il yaqîniyya*).

4 - Le quatrième degré est propre à ceux qui sont confirmés dans ces convictions (*'aqâ'id*) par des arguments péremptoires (*dalâ'il qaṭ'iyya*) et des démonstrations certaines (*barâhîm yaqîniyya*), bien que ceux-là ne soient pas de ceux qui ont la maîtrise des contemplations (*arbâb al-mushâhadât*) et des dévoilements (*mukâshafât*) ni de ceux qui sont investis des Théophanies (*açḥab al-tajallî*).

Sache qu'il revient un unique degré à la reconnaissance par la langue.

La conviction du cœur comporte des degrés multiples en fonction de la vigueur ou de la faiblesse de la conviction, de sa continuité ou non, du grand nombre ou non de ses aspects.

Le conformiste sans discernement (*muqallid*), lui, peut l'être par exemple soit sur la seule reconnaissance qu'Allâh est Un, sur l'attestation de l'Unité divine ou sur de nombreuses questions touchant à l'or-

thodoxie religieuse (*çiḥḥat al-dîn*). Mais, sache-le ! Lorsque l'homme s'occupe à multiplier les problèmes (*maṭâlib*), il ne fait qu'augmenter chez lui le désordre résultant d'un conformisme aveugle.

(Pour en revenir aux troisième et quatrième degrés, nous ajouterons ce qui suit :)

- Le troisième degré procure le raffermissement de la conviction à l'aide d'arguments suffisants. Dans ce degré, les dispositions des créatures sont sans consistance (*maḍbûṭa*).

- Le quatrième degré implique la progression à partir d'arguments suffisants jusqu'à des arguments décisifs (*qaṭ'iyya*). Les êtres qui parviennent à cette dignité sont en très petit nombre et d'une extrême rareté parce que cette aptitude repose sur la connaissance des conditions des démonstrations et de leurs utilisations dans les questions à étudier et cela dans la limite des possibilités humaines (*fi ghâyat al-quwwa*).

5 - Le cinquième degré est le propre des Maîtres dans les contemplations. Compte tenu de leur très petit nombre, ils sont aux gens rompus aux arguments péremptoires comme ceux-ci par rapport au reste des créatures.

Sache bien que les domaines propres aux dévoilements n'ont pas de fin puisqu'ils constituent le voyage de l'intellect (*'aql*) à travers les phases (*maqâmât*) de la Majesté (*jalâl*) d'Allâh, les degrés (*madârij*) de Son Incommensurabilité (*'aẓhama*), les demeures (*manâzil*) où se trouvent les vertus (*âthâr*) de Son Infinie Grandeur (*kibriyâ'*) et de Sa Sainteté (*quds*). De même qu'aucune fin n'est assignée à ces stations, de même en est-il du voyage que ces êtres effectuent à travers elles.

Sache que les Maîtres de réalisation essentielle assignent six degrés aux gens de dévoilements. Les trois premiers concernent les novices (*açḥâb al-bidâyât*), les trois autres les êtres expérimentés (*açḥâb al-nihâyât*).

Les trois premières catégories d'êtres éprouvent des brillances (*lawâ'iḥ*), des clartés (*lawâmi'*) et des lueurs élevées (*tawâli'*) car ces êtres n'ont pas en permanence la lumière (*ḍiyâ'*) des Soleils des connaissances bien que le Vrai-Dieu accorde la subsistance à leur cœur et à leur esprit en toutes circonstances ainsi qu'Allâh dit : ***Ils y trouveront (dans les jardins d'Éden) leur subsistance matin et soir*** (*Coran* XIX, 62). Lorsque le firmament des cœurs porte sur eux l'obs-

curité produite par le nuage dispensateur de grâces, les brillances du dévoilement se présentent à eux ainsi que les éclats des clartés résultant de la proximité. Viennent dans l'ordre : les brillances, les clartés et enfin les lueurs.

- Les brillances ressemblent aux éclairs. Elles apparaissent pour disparaître aussitôt. On a pu en dire : « *Nous nous dispersâmes un temps et lorsque nous nous rencontrâmes, son salut sur moi fut comme un adieu.* »

- Les clartés, elles, sont plus évidentes que les brillances et ne cessent pas avec la même rapidité. Elles persistent parfois deux ou trois moments.

- Les lueurs durent davantage et leur vertu (*sulṭân*) est plus forte. Elles permettent mieux la disparition des ténèbres et l'attrait qu'elles présentent est plus durable. Cependant, elles sont en passe de s'estomper et de disparaître bien que leur évanescence survienne après un laps de temps plus long.

En outre, les significations qui résultent des brillances, des clartés et des lueurs sont multiples.

Tantôt, en disparaissant elles ne laissent aucun témoignage, tantôt elles en déposent. (Quelquefois) l'impression cessant, il subsiste des vestiges, ou bien leurs lumières s'éteignant, leurs effets persistent. Celui qui les reçoit, après la tranquillité engendrée par leur effervescence, évolue dans leur lumière avec la bénédiction qui leur est propre.

Les trois autres degrés propres aux êtres expérimentés sont, dans l'ordre : la présence (*muḥâḍara*), le dévoilement (*mukâshafa*) et la contemplation (*mushâhada*).

- La présence est celle du cœur au moment de l'arrivée des preuves (*dalâ'il*). Parfois, les arguments probants (*barâhim*) sont fréquents et réguliers (*mutawâtara*). Ce degré est lumière dans la démarche spirituelle (*sayr*).

- Survient ensuite le dévoilement. Pendant sa démarche vers Allâh, l'itinérant n'a plus besoin ni d'investiguer (*taṭallub al-sabîl*), ni de méditer (*ta'ammul*) sur les preuves (*dalîl*). La différence entre cette disposition et la précédente, la présence, est que, dans cette dernière, il est libre d'effectuer le transfert de la preuve à son objet (*madlûl*). Ce passage des preuves à la présence du Vrai s'opère sans préférence de la

part de cet être spirituel. De plus, chaque fois qu'il contemple une réalité, la lumière de son intellect (*'aql*) se réfléchit à partir de lui jusqu'à la présence du Vrai sans aucun choix de sa part.

C'est alors que se développe la dernière phase, celle de la contemplation faite des lumières ininterrompues de la théophanie sur son cœur sans jamais qu'elles ne puissent cesser.

De même, pour prendre un exemple, nous considérons l'apparition continuelle des éclairs dans la nuit obscure au point qu'aucune discontinuité (apparente) n'existe dans le phénomène lumineux ; la nuit paraît comme le jour. Ainsi comparé, le cœur, inondé en permanence par le levant des lumières de la théophanie qui ne cessent de briller, est dans un perpétuel jour. Il devient alors comme on a pu dire :

« *Ma nuit, par Ta face, est illuminée.*
Son obscurité se répand parmi les hommes,
Tandis qu'ils sont dans la ténèbre de l'obscurité,
Et nous, dans la clarté du jour. »

Si tu souhaites (mieux situer) ces trois derniers degrés, nous donnerons les exemples suivants :

1 - La présence est comme la vision qu'on a d'une chose dans le sommeil, le dévoilement comme celle qu'on peut voir entre sommeil et veille, la contemplation est celle à l'état de veille.

De même que la vision à l'état de veille peut être différente selon l'éloignement ou la proximité, la luminosité ambiante ou l'obscurité, selon aussi le nombre plus ou moins grand d'obstacles qui la contrarient et enfin en fonction de l'acuité ou de la faiblesse de la vue, de même en est-il dans le cas présent.

2 - La présence est comparable au fait de siéger derrière la porte de l'antichambre du Roi, le dévoilement à l'entrer dans sa chambre, la contemplation à la station là où il n'existe nul voile entre toi et le Désiré (*maṭlûb*).

On demanda à Ibn Dînâr : « Quand le Connaissant obtient-il la contemplation du Vrai ? » Il répondit : « Dès que le contemplant reçoit les théophanies, les réalités contemplées (*shawâ'id*) disparaissent, la compétence (*ikhtiçâç*) devient vaine et la sincérité adorative (*ikhlâç*) ne trouve plus à s'appliquer. »

Sache-le bien ! Quand cette station est au comble de l'exaltation, les failles (*futûr*) qui s'y produisent relèvent des plus grands péchés.

Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *Une vive émotion étreint mon cœur et je demande pardon à Allâh nuit et jour soixante-dix fois.* »

Cette nouvelle prophétique comporte plusieurs aspects :

- On entend par là que son cœur pouvait être enveloppé par de l'inattention (*ghafla*) et qu'un certain relâchement (*fatra*) le prenait à cause des dispositions de la nature humaine. Dans ces conditions, il s'empressait de demander pardon.

- Le Prophète se trouvait dans une ascension perpétuelle. Après avoir franchi un nouveau degré, il considérait celui qu'il venait de dépasser et, au regard de la servitude adorative, il minimisait sa condition. Aussi, demandait-il pardon à Allâh.

- Parfois, certains éclats de la manifestation du Monde du Mystère (*'âlam al-ghayb*) s'imposait à lui de sorte qu'il trouvait magnifique ce degré (nouveau) et s'en réjouissait. C'est ainsi que magnification (*isti'zhâm*) et contentement (*ibtihâj*) de joie auraient pu le détourner de l'immersion (*istighrâq*) dans le service du Vrai. Ce comportement lui faisait demander pardon.

- Chaque fois qu'un aspect du Monde du Mystère s'éclairait pour lui, il savait que cette illumination était à la mesure de sa faculté et de sa capacité. Il avait également conscience que la mesure de son intelligence et de ses possibilités était nulle au regard de la Majesté divine. De ce fait, connaissait-il que l'illumination qu'il recevait de ce Monde du Mystère par rapport à ce qui ne s'en manifestait pas à lui était comme la privation d'existence vis-à-vis de l'Existence. Aussi, demandait-il pardon à Allâh devant le fait que son cœur, son intellect, sa raison, son invocation et ses intuitions ne pussent parvenir jusqu'à Lui.

CHAPITRE QUATRIÈME

DE L'ÉTUDE DES NOMS DONNÉS À LA *SHAHÂDA* DANS LE CORAN

On peut trouver vingt-quatre expressions relatives à la formule *Lâ ilâha illâ-Llâh* dans le Livre révélé. Chacune d'entre elles recevra un commentaire.

1) AL-TAWḤÎD : *la reconnaisance de l'unité divine*

Ses fruits sont doubles.

a) La substance (*jawhar*) de l'homme a été créée, à l'origine (*açl*) noble et vénérable. Allâh a dit : ***Nous avons anobli le fils d'Adam*** (*Coran* XVII, 70). Son anoblissement consiste (entre autres vertus) dans la pureté alors que l'associateur est impur (*najâsa*). Allâh a dit : ***En vérité les associateurs sont impurs*** (*Coran* IX, *28*).

La reconnaissance de l'Unité divine fait disparaître l'impureté (*najâsa*) de l'être causée par l'association et cet être devient bon et pur, parmi les élus (*khawâçç*) d'Allâh, selon cette parole : ***Les mauvaises conviennent au mauvais et les mauvais conviennent aux mauvaises, les bonnes aux bons et les bons aux bonnes. Ceux-ci sont exempts de ce que disent (ceux-là). A eux pardon et subsistance généreuse*** (*Coran* XXIV, 26).

b) L'association (*shirk*) est la cause de la ruine du monde selon cette parole : ***Vous avez avancé une chose accablante en raison de laquelle les cieux ont failli se fendre, la terre se lézarder et les montagnes s'effondrer avec fracas*** (*Coran* XIX, 89 et 90).

Pour cette raison, la reconnaissance de l'Unité divine provoque la prospérité du monde. Il est de première importance qu'elle soit aussi la cause de la prospérité du cœur, endroit de la connaissance de l'Unité divine. De même, devient-elle une habitude de la langue, organe exprimant l'Unité divine.

2) AL-IKHLÂÇ ***: la sincérité (adorative)***

En référence à la sourate CXII qui porte ce nom : ***Dis ! Lui Allâh (est) Un. Allâh le Soutien universel impénétrable. Il n'engendre point et n'est point engendré. Il n'a pas d'équivalent.***

Cette sourate n'est que l'expression de la reconnaissance de l'Unité divine, cause de la sincérité adorative. Le serviteur ne sait-il pas qu'il n'y a de salut, ni de refuge que vers Allâh, ni d'autre Seigneur que Lui ? Sa sincérité est alors plus parfaite que la conviction qu'il existerait pour lui un refuge en dehors d'Allâh ou un seigneur autre que Lui.

3) AL-IḤSAN : ***la conformité excellente, la vertu, l'excellence, le bien, l'embellissement, la perfection du comportement***

Cette dénomination se trouve dans le Coran et les nouvelles prophétiques. Elle est de plus conforme aux données de la raison.

A) Dans le Coran, on la trouve à plusieurs endroits :

a) ***La rétribution de la vertu*** (ou ***du bien) est-elle autre que le bien ?*** (*Coran* LV, 60) dont le sens est celui-ci, d'après les commentateurs du Coran : la rétribution de celui à qui Nous avons fait le bien par la Foi est-elle autre que le bien que Nous lui faisons par le pardon ?

b) ***A ceux qui auront bien agi appartiennent l'excellence et un surcroît*** (lilladhîna aḥsanû, al-ḥusnâ wa-z-zîyâda) (*Coran* X, 26).

A ceux qui ont bien agi (il s'agit de ceux qui se conforment) à la parole : *lâ ilâha illâ-llâh* d'après tous les commentateurs. La preuve qu'ils apportent est que celui qui prononce cette formule et meurt avant d'être préoccupé par autre chose (que sa vérité) entre au Paradis.

Les commentateurs sont unanimes pour affirmer que le verset suivant : ***Et qui tiendra un meilleur propos que celui qui convie à Allâh*** (wa man aḥsanu qawlan mimman da'â ilâ Allâh) (*Coran* XLI, 33), est descendu pour préciser l'excellence (*faḍîla*) de l'appel à la prière rituelle (*adhân*). Or, c'est dans cet appel que se trouve la parole la plus excellente *lâ ilâha illâ-Llâh.*

c) La parole suivante qualifie les infidèles : ***Qui est plus injuste que celui qui forge un mensonge au sujet d'Allâh*** (*Coran* VI, 21). Or, s'il n'existe pas de propos plus laid que l'expression de l'infidélité, par contre nulle parole n'est plus excellente que celle qui atteste l'Uni-

té divine. Pour cette raison, Allâh dit au début de la sourate « *les Fidèles* » (*al-mu'minûn*) : ***Prospères sont les Fidèles*** (*Coran* XXIII, 1). A la fin de la même sourate, on trouve : ***En vérité les Infidèles ne prospéreront pas*** (*Coran* XXIII, 117).

La parole de celui qui reconnaît l'Unité divine étant excellente, excellent aussi est celui qui y revient. C'est ainsi qu'Allâh dit des hôtes du Paradis : ***En ce jour (ils auront) le meilleur séjour de paix et de repos*** (*Coran* XXV, 26).

La parole de l'Infidèle étant laide, le lieu de son repos se trouve enténébré ainsi qu'Allâh le dit : ***Ceux qui sont infidèles, ont les thaghout (les idoles qui provoquent l'impiété) pour maîtres proches qui les feront sortir de la lumière vers les ténèbres*** (*Coran* II, 256).

d) ***Avertis Mes adorateurs de la bonne nouvelle, qui cherchent à écouter la Parole et qui en suivent le meilleur*** (*Coran* XXXIX, 17 et 18). Or, nul doute que le meilleur (dans ce verset) est *lâ ilâha illâ-Llâh.*

e) ***En vérité, Allâh ordonne la Justice*** (*'adl*) ***et le Bien*** (*iḥsân*) (*Coran* XVI, 90). Or, la Justice est l'opposition à tout sauf à Allâh, le Bien l'acceptation d'Allâh.

f) ***Si vous faites le Bien, vous le faites pour vous-mêmes*** (in aḥsantum, aḥsantum li anfusikum) (*Coran* XVII, 7). Or, il est sûr que le Bien mentionné au début de ce verset est *lâ ilâha illâ-Llâh.*

B) Dans les nouvelles prophétiques :

On trouve cette narration de Abû Mûsâ al-Ash'arî : L'Envoyé d'Allâh a dit (en commentant le verset X, 26, cité plus haut) « ***A ceux qui auront bien agi..*** » c'est-à-dire : A ceux qui disent *lâ ilâha illâ-Llâh* « *appartiennent l'Excellence...* » c'est-à-dire, le Paradis, « *et un surcroît* », c'est-à-dire le Regard vers la Face généreuse d'Allâh. »

C) L'argument rationnel est le suivant :

L'acte accompli avec le maximum d'excellence suppose chez l'agent la même disposition excellente. Or, sans aucun doute, la meilleure invocation (*dhikr*) est *lâ ilâha illâ-Llâh* comme la meilleure connaissance est *lâ ilâha illâ-llâh.* Dans ces conditions, cette connaissance et cette invocation sont un embellissement pour l'âme.

4) DA'WAT AL-ḤAQQ : *l'Appel du Vrai*

Allâh a dit dans la sourate *al-Ra'd, le Tonnerre* : ***A Lui, l'appel du Vrai*** (*Coran* XIII, 14). Ibn 'Abbâs a dit : Il s'agit de la parole *lâ ilâha illâ-Llâh.*

En réalité, Allâh est Nécessaire par soi (*wâjib lidhâtihi*) qui ne tolère jamais le Non-être (*'adam*), ni dans Son Essence, ni dans Ses Qualités. Il est réel (*ḥaqq*) sous tous les modes d'expression. Autre que Lui est possible (*mumkin*) qui accepte le non-être. Or, ce qui est autre qu'Allâh n'est jamais Vrai. Bien plus ! Il est vain ainsi qu'on a pu dire : « *Toute chose hormis Allâh n'est-elle pas vaine*[1]. » Que cela soit sûr entraine la certitude que « ***l'appel du Vrai*** » est pour Lui et vers Lui (Allâh), non par un autre, ni vers un autre.

5) AL-'ADL : *la Justice*

Allâh a dit : ***En vérité Allâh ordonne la Justice et le Bien*** (*Coran* XVI, 90).

Ibn 'Abbâs a dit : « La Justice est : attester qu'il n'y a nul dieu autre qu'Allâh - *lâ ilâha illâ-Llâh* - et le Bien est la sincérité adorative dans l'attestation de l'Unicité divine. »

D'autres ont dit à ce sujet : « La Justice » avec les hommes et « le Bien » avec ton âme par l'obéissance en raison de ce verset : ***Si vous faites le Bien, faites-le pour vos âmes*** (*Coran* LV, 60).

On a dit encore : Il ordonne la Justice avec les membres et le Bien avec le cœur par l'éducation de l'homme au moyen de l'ambroisie (*ghidhâ'*) de l'Amour (*maḥabba*) et du nectar (*sharâb*) de la reconnaissance de l'Unicité divine (*tawḥîd*).

On a dit : La Justice est la vision de (notre) pauvreté envers Allâh ; le Bien, la contemplation de l'Excellence du Vrai en toute créature.

---

[1]Vers célèbre d'un contemporain du Prophète. De son nom complet : Labîd b. Rabî'a b. Mâlik b. Ja'far b. Kilâb.

Le vers cité par Râzî fut improvisé devant le futur calife 'Uthmân qui s'exclama : « C'est vrai ! ». Mais quand Lâbîd continua ainsi : « *Et toute chose agréable doit irrémédiablement cesser* », 'Uthmân s'écria : « Tu profères un mensonge, la félicité au Paradis ne cessera jamais ! » In « *The Life of Muḥammad* », a translation of Ibn Ishaq's, *Sirat Rasûl Allâh* par A. Guillaume, Oxford University Press, Seconde édition. Londres 1968, page 169.

6) AL-ṬAYYIB MIN AL-QAWL : *le Bon ou le Bien procédant de la Parole ou du Dire*

(*al-ṭayyib* est littéralement la bonne odeur).

Allâh a dit : ***Ils ont été guidés vers le Bien procédant de la Parole et vers la Voie du Très-digne-de-Louanges*** (*Coran* XXII, 24).

Aucune parole n'est plus pure et de meilleure odeur que *lâ ilâha il-lâ-Llâh,* à preuve ce qu'Allâh dit : ***En vérité, les Associateurs sont impurs*** (*Coran* IX, 28).

En outre, l'impureté produite en raison de cette association pendant soixante-dix années (par exemple) de leur vie sur terre, cesse par la seule mention de cette parole une seule fois. Comment (ne pas) comprendre alors que la malpropreté des désobéissances ne puisse disparaître en vertu de la mention de cette parole pendant ces mêmes soixante-dix années ?

7) AL-KALIMAT AL-ṬAYYIBA : *la Bonne ou l'Agréable Parole*

Allâh a dit : ***Une parole de bonne odeur est comme un arbre de bonne odeur*** (*Coran* XIV, 24).

Cette dénomination comporte plusieurs aspects :

a) Elle est purification de toute analogie (*tasbîh*) ou négation (*ta'tîl*) (des qualités divines). La voie moyenne se trouve entre ces deux positions extrêmes en les distinguant l'une de l'autre comme le lait, produit du chyme et du sang, est apuré de l'un comme de l'autre.

b) L'épithète « bon » signifie, dans cette expression, que l'être qui la mérite porte ce nom dans cette vie et dans l'autre.

- Dans cette vie selon cette parole : ***Les bonnes sont aux bons...*** (*Coran* XXIV, 26). Il s'agit ici des croyants et des croyantes.

- Dans la vie future en vertu de cette autre parole : ***Et des demeures bonnes ou agréables dans les jardins d'Eden*** (*Coran* IX, 72).

c) L'épithète « bon » signifie : « accepté chez Allâh ». Il a dit : ***Vers Lui, la bonne parole monte ; l'acte intègre, Il l'élève*** (*Coran* XXXV, 10).

Les gens qui procèdent par formules allusives (*ahl al-ishâra*) disent que cette *bonne parole,* en raison de sa nature bonne, monte vers Allâh.

Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *En vérité, Allâh est bon* (*ṭayyib* ou de bonne odeur) *et n'accepte que le Bon* (ou la bonne odeur). »

8) AL-KALIMAT AL-THÂBITA : la *Parole ferme*

Allâh a dit : ***Allâh confirme ceux qui ont été fidèles à la Parole ferme dans la vie d'ici-bas et dans l'autre*** (*Coran* XIV, 27).

Cette dénomination comporte plusieurs significations

a) Ce qui est ferme rend l'altération (*taghayyur*) impossible. Or, le *dhikr* et la conviction (religieuse) (*i'tiqâd*) sont de cette nature.

b) Cette parole n'est pas influencée par les actes. Il y a ici une allusion au fait que la Foi ne s'accroît pas par l'obéissance ou ne diminue pas par la désobéissance[2].

c) Le péché ne vient pas influencer cette parole ferme. Bien plus ! C'est elle qui détermine la disparition du péché car, si gros soit-il, espère-t-on qu'il sera pardonné. Allâh a dit : ***En vérité, Allâh ne pardonne pas qu'on Lui donne des associés alors qu'Il pardonne tout ce qui est en deçà de ce (péché) à qui Il veut*** (*Coran* IV, 48).

d) Cette parole perdure dans la vie future car tous les actes d'obéissance ne peuvent plus convenir aux hôtes du Paradis, seule la réminiscence de l'Unité divine (*dhikr al-tawḥîd*) subsiste. Allâh a dit : ***Ils dirent : « La louange est à Allâh qui a écarté la tristesse de nous »*** (*Coran* XXXV, 34) : ***Ils dirent : La Louange est à Allâh qui a tenu Sa promesse à notre égard*** (*Coran* XXXIX, 44) : ***La Louange est à Allâh qui nous a ainsi guidés*** (*Coran* VII, 43).

e) Cette parole est ferme car elle possède un principe bien établi. La raison en est que le Premier à témoigner par cette attestation est Allâh selon Sa parole : ***Allâh témoigne qu'il n'y a nul dieu autre que Lui*** (shahida-llâhu innahu là ilâha illâ huwa) (*Coran* III, 43). Le témoignage de l'ensemble des créatures est la conséquence de cette attestation dont Allâh est le Principe. Toute chose dont le Principe est une Qualité d'Allâh est ferme en ce Monde et dans l'Autre.

---

[2] Sur ce point doctrinal, les positions divergent. Selon l'École ash'arite, d'une manière générale, la foi est increéée mais la conscience que le Fidèle en a croît ou décroît en vertu de la soumission (*islâm*) à Dieu. Nous donnerons une analyse plus approfondie de cette notion au chapitre que Râzî consacre au Nom divin *al-Mu'min*, le Fidèle, le Sécurisant, le Confiant.

9) AL-TAQWÂ : ***la crainte protectrice pieuse ou pudique, la protection***

Allâh a dit : ***Il les attacha à la Parole de la crainte protectrice pieuse*** (*Coran* XLVIII, 26).

Cette expression a été donnée pour plusieurs raisons

a) Le tenant de cette parole craignait de se trouver qualifié par quoi les associateurs étaient eux-mêmes décrits dans ce verset (dont voici la traduction complète) ; ***Quand Allâh mit de l'irritation dans le cœur des Infidèles, celle des gens de l'ignorance, Il fit descendre Sa Paix*** (sakîna) ***sur Son Envoyé et sur les Fidèles et les attacha à la Parole de la crainte protectrice pieuse. Ils en étaient vraiment les plus dignes et les détenteurs. Allâh est Très-Savant en toute chose*** (*Coran* XLVIII, 26).

Ce verset contient une allusion (*ishâra*) et une bonne nouvelle (*bishâra*).

- L'allusion est dans l'appellation d'Allâh : *le Détenteur de la Crainte protectrice pieuse*. Il a dit : ***C'est Lui le Détenteur de la crainte protectrice pieuse*** (huwa ahlu-t-taqwâ) (*Coran* LXXIV, 56). Il nomme ceux qui reconnaissent l'Unité divine (*muwaḥḥidûn*) : les Détenteurs de la Parole de la crainte protectrice pieuse. Il dit : ***Il les attacha à la Parole de la crainte protectrice pieuse***. C'est comme si Allâh avait dit : Moi, Je suis le détenteur mentionné par cette Parole et toi, tu es le détenteur mentionnant cette Parole. Que ce titre de noblesse est magnifique !

- La Bonne Nouvelle est dans cette désignation : ***Ils en étaient vraiment les plus dignes et les détenteurs***. Assurément, ceux qui attestent l'Unité divine sont les créatures les plus dignes de cette Parole. Or, Allâh est Très-Généreux, le Vrai qui ne reprend pas celui qui est vraiment digne de Lui. En outre, en tant que détenteurs de cette Parole qui est plus excellente que le Jardin paradisiaque, ils sont à plus forte raison aptes au Paradis.

b) Cette Parole protège ton corps du glaive, tes biens du butin, tes possessions de la capitation, tes enfants de la captivité. Si ton cœur est en harmonie avec ta langue, cette Parole vient à protéger ton cœur de l'Infidélité. Si la grâce propice s'allie au cœur, cette Parole est protection pour les membres contre les désobéissances.

On peut encore commenter ce verset : ***Il les attacha à la Parole de la crainte protectrice pieuse***, de la manière suivante : Nous les avons attachés à cette Parole qui est la clé ouvrant la porte de l'Amour (*maḥabba*). Nous les désirons d'abord, ensuite ils Nous désirent et Nous leur faisons la faveur d'ouvrir cette porte. Aussi Allâh a dit : ***ils t'accordent comme une faveur de s'être convertis à l'Islam*** (ou ***de se soumettre****-aslamû*). ***Dis ! Ne M'accordez pas comme une faveur votre Islam*** (ou ***votre soumission***). ***C'est plutôt Allâh qui vous a conféré ce bienfait*** (*Coran* XLIX, 17).

10) AL-KALIMAT AL-BÂQIYA : *la Parole permanente*

Les commentateurs disent du dernier des versets qui vont suivre de la sourate XLIII *al-Zukhruf - les Ornements* qu'il s'agit de la parole : *lâ ilâha illâ-Llâh* : ***Et lorsqu'Abraham dit à son père et à son peuple : En vérité, je suis exempt de ce que vous adorez*** (26) ***sauf de Celui qui m'a Produit et qui de la sorte ne cesse de me guider*** (27). ***Cette parole, Il l'établit comme un verbe permanent*** (kalima bâqiyya) ***dans sa descendance, peut-être reviendront-ils*** (28). Les commentateurs l'analysent de plusieurs manières :

a) ***Je suis exempt de ce que vous adorez*** signifie : la négation dans la Fonction divine de choses qu'ils se trouvaient adorer. Quand Allâh ajoute : ***sauf de Celui qui m'a produit***, il s'agit de l'affirmation que la Fonction divine appartient à Allâh qui a produit Abraham. Lorsque ces deux sens se trouvent réunis, ils sont l'équivalent de la parole : *lâ ilâha illâ-Llâh*. Enfin, quand Allâh dit : ***Cette parole, Il l'établit comme un Verbe permanent dans sa descendance***, il s'agit (là encore) de : *lâ ilâha illâ-Llâh.*

b) A la fin de la sourate « *al-qaçaç* », le Récit, on trouve ce verset : ***N'invoque pas avec Allâh un dieu autre. Nul dieu autre que Lui Toute chose est périssable sauf Sa Face. A Lui la Décision, Vers Lui on vous fera revenir*** (*Coran* XXVIII, 88).

Allâh précise que « ***Toute chose est évanescente*** (hâlik) ***sauf Lui*** » car Il est la permanente et persistante Nécessité par soi (*wâjib al-dawâm wa al-baqâ' bi-dhâtihi*). Or, tu le sais ! la parole est tributaire de son organe comme la conviction de son objet. Le caractère véridique et véritable de *lâ ilâha illâ-Llâh* nécessite la consistance et la

permanence et c'est bien ce qu'il faut entendre par *la* ***Parole permanente.***

c) Nous avons déjà montré que la reconnaissance de l'Unité divine (*tawḥîd*) ne peut jamais cesser à cause des désobéissances. Par contre, celles-ci disparaissent en vertu du *tawḥîd.* De plus, celui-ci persiste chez les gens du Paradis au contraire de l'obéissance sous toutes ses formes, qui n'a pas de permanence.

11) KALIMAT ALLÂH AL-'ULYA : *la sublime Parole d'Allâh*

Allâh a dit : ***Il a mis la parole des Infidèles au plus bas alors que la Parole d'Allâh est « sublime »*** (*Coran* IX, 40).

Sache qu'il y a plusieurs raisons pour avoir nommé cette parole « Sublime » :

a) A cause de l'Esprit, car il est la Connaissance. Allâh a dit : ***Il fait descendre les Anges par l'Esprit procédant de Son Commandement sur qui Il veut d'entre Ses serviteurs*** (*Coran* XVI, 2). Les Commentateurs disent que, dans ce verset, l'Esprit est la Science et le Coran. Quand la connaissance de l'Unicité divine s'actualise dans l'esprit et le cœur, elle le fait avec force et toute chose par rapport à elle paraît insignifiante.

Considère les Théurges (*saḥara*) du Pharaon. Lorsque la lumière de cette Parole se révéla à eux, ils ne firent aucun cas (de la décision de Pharaon à leur endroit) de leur couper mains et pieds alternés. Considère encore le cas du Prophète Muḥammad - sur lui la grâce et la paix - lorsqu'il fut inondé dans la lumière de cette Parole, il ne s'orienta pas vers un autre qu'Allâh ainsi qu'il est dit : ***La vue ne s'écarta point, ni ne dévia*** (*Coran* LIII, 17).

b) La sublimité de cette Parole implique la supériorité de cette Religion sur les autres. Allâh a dit : ***C'est Lui qui a envoyé Son Messager avec la Guidance et la Religion du Vrai afin qu'il en manifeste la précellence sur la Religion toute entière, dussent les associateurs en ressentir de l'aversion*** (*Coran* IX, 33).

c) La sublimité de cette Parole par rapport aux péchés car ceux-ci ne peuvent la faire cesser.

12) AL-MATHAL AL-A'LÂ : *le symbole suprême ou le semblable le plus sublime*

Allâh a dit : ***A Allâh le Symbole ou le Semblable suprême***[3] (*Coran* XVI, 60).

Qatâda a dit : « Cette expression est *lâ ilâha illâ-Llâh.* » Le sens du mot « symbole » (*mathal*) est qualité ou description (*çifa*) comme dans ce verset : ***Le Symbole*** (mathal) ***du Jardin paradisiaque promis à ceux qui se protègent par la crainte pieuse...*** (*Coran* XIII, 35), c'est-à-dire le symbole ou la description.

13) KALIMAT AL-SAWÂ' : *la Parole de l'Équivalence*

Allâh a dit : ***Venez à une parole équivalente entre nous et vous*** (*Coran* III, 64).

Abû al-'Aliyat ar-Rammâḥî a dit « Il s'agit de la Parole *lâ ilâha illâ-Llâh,* la preuve en étant donnée par la suite du même verset : ... *que nous n'adorions qu'Allâh...* [4] » dont le sens ne peut être que *lâ ilâha illâ-Llâh.*

---

[3]Sur la notion de *mathal* symbole, de *mihl* semblable, voir Ibn 'Aṭâ' Allâh, *Traité sur le Nom Allâh* pp - 39 à 41 et 108 et suivantes, Paris 1981.

Cette expression se rencontre deux fois dans le Coran dans les versets suivants : ***Ceux qui n'ont pas la foi en la (vie) dernière ont le symbole*** (mathal) ***du mal alors que le symbole le plus sublime est à Allâh. Il est le Très-Inaccessible, le Très-Sage*** (*Coran* XVI, 60) : ***C'est Lui qui inaugure l'acte créateur puis le fait revenir. A Lui le Symbole le plus sublime dans les cieux et sur la terre. Il est le Très-Inaccessible, le Très-Sage*** (*Coran* XXX, 27).

Dans l'usage de la langue, le mot *mathal* a des significations communes avec celles du mot de même racine *mithl :* ressemblance, image, semblable. Aussi, cette expression coranique est à rapprocher de celle contenue dans le verset suivant : ***Aucune chose n'est comme*** (mithl) ***Lui. Il*** (est) ***Oyant et Voyant*** (*Coran* XLII, 11). On peut traduire aussi ce verset de cette manière, en donnant à l'expression « *kamithli* », le sens de « comme son semblable », en valorisant *ka* et *mithli*, comme deux termes indépendants : « *Aucune chose n'est comme son semblable.* »

Les Maîtres du *Taçawwuf* considèrent ce Symbole suprême comme étant le Prophète Lui-même nanti de la somme des Paroles divines.

[4]Voici la traduction complète de ce verset : ***Dis ! Ô Détenteurs de l'Ecriture, venez à une formulation qui soit commune à nous et à vous : que nous n'adorions que Dieu et que nous ne Lui associons rien, que nous ne prenions les uns et les autres de Seigneurs en deçà d'Allâh. Et s'ils se détournent dites alors : Témoignez que nous nous soumettons*** (*à Dieu*) (*Coran* III, 64).

La parole de l'équivalence a été nommée telle pour deux raisons :

a) Elle est l'expression de la Voie droite située à égale « distance » des deux Voies de l'exagération par excès (*ifrâṭ*) et de l'exagération par défaut (*tafrîṭ*).

b) Tous les êtres doués d'intelligence reconnaissent la perfection (*çiḥḥa*) de *lâ ilâha illâ-Llâh,* qui demeure sur toutes les langues. Allâh n'a-t-Il pas dit : ***Qui a créé les cieux et la terre ? Ils répondront sûrement : Allâh !*** (*Coran* XXXI, 25).

14) KALIMAT AL-NAJÂ : *la Parole du Salut*

On trouve cette expression dans le Coran et dans les nouvelles prophétiques :

a) Dans le Coran : ***En vérité, Allâh ne pardonne pas qu'on Lui donne des associés tandis qu'Il pardonne à qui Il veut tout autre que cela*** (*Coran* IV, 48). Ce verset montre clairement que le salut (*najâ*) ne peut être atteint que par la formule de l'Unité divine.

b) Dans les nouvelles prophétiques : Jâbir rapporte que le Prophète - sur lui la grâce et la paix - fut questionné au sujet des deux catégories d'actes immanquablement rétribuées (*mûjibatân*). Il répondit : « *Celui qui rencontre Allâh sans rien Lui avoir associé entre au Paradis et celui qui rencontre Allâh en Lui ayant donné des associés entre dans le Feu.* »

15) AL-'AHD : *le Pacte, l'Engagement constant, l'Alliance*

Allâh a dit : ***Ils ne seront pas en possession de l'intercession à l'exception de celui qui aura pris un engagement*** ('ahd) ***auprès du Tout-Miséricordieux*** (*Coran* XIX, 87).

Ibn 'Abbâs a dit : « L'Engagement est la Parole : *lâ ilâha illâ-Llâh.* »

Cette interprétation est valable pour plusieurs raisons

a) Allâh a dit : ***Acquittez-vous de Mon Alliance, Je m'acquitterai de votre alliance*** (*Coran* II, 40). Il s'agit du pacte de la Foi car Allâh précise au verset suivant : ***Soyez fidèles à ce que J'ai fait descendre...*** (*Coran* II, 41). La mention de l'engagement associe toutes ces significations. Ensuite, dans le verset suivant, Il mentionne la Foi pour que nous sachions que l'Alliance représente la Foi.

b) Dans le verset cité, les paroles suivantes : ***à l'exception de celui qui aura pris un engagement auprès du Tout-Miséricordieux*** indique que cette Intercession se produit par une Alliance unique. Or, seule la Foi confère le droit à l'intercession d'après le consensus communautaire (*bi al-ijmâ'*). Il faut donc que ce soit l'engagement de la Foi qui accorde ce droit.

c) Le verset : ***Dis ! Auriez-vous contracté une Alliance auprès d'Allâh ? Or, Allâh ne contrevient pas à Son Pacte*** (*Coran* II, 80), c'est-à-dire : Auriez-vous dit : « *lâ ilâha illâ-Llâh.* »

d) La première des alliances conclues fut selon la parole divine suivante : ***Ne suis-je pas votre Seigneur ?*** Les enfants d'Adam répondirent : « ***Si !*** » (*Coran* VII, 172). Or, en réalité, cette parole est : *lâ ilâha illâ-Llâh.*

e) Allâh a dit : ***Allâh a acheté aux Fidèles leurs âmes et leurs biens en échange du Jardin paradisiaque. Ils combattent dans le chemin d'Allâh. C'est alors qu'ils tuent et sont tués selon une Promesse qu'Il s'est imposée comme un droit dans la Thora, l'Evangile et la Récitation révélée (le Coran). Or, qui donc s'acquitte mieux de son Alliance qu'Allâh ! Réjouissez-vous de votre contrat, celui que vous avez conclu avec Lui ! Telle est la réussite magnifique*** (*Coran* IX, 111).

Cette alliance, en relation avec toi, reste la reconnaissance de la servitude adorative ; en rapport avec Allâh, il est le Pacte dû à l'excellence de la Fonction seigneuriale.

Il résulte de ces différentes raisons que, dans le premier verset cité, l'Alliance se réfère à la *shahâda* : *lâ ilâha illâ-Llâh*

16) AL-ISTIQÂMA : *la conformité immuable, la rectitude*

Allâh a dit : ***En vérité, ceux qui disent : « Notre Seigneur (est) Allâh ! puis se maintiennent en toute rectitude*** » (*Coran* XLI, 30).

Ibn Mas'ûd a dit : « Dans ce verset : ***Puis se maintiennent en toute rectitude,*** il s'agit de *lâ ilâha illâ-Llâh.* C'est que leur parole : ***Notre Seigneur (est) Allâh***, est la reconnaissance de la réalité du Seigneur.

Des commentateurs disent de ce verset : Certains ont affirmé qu'Allâh a un semblable ou un associé. D'autres ont nié les réalités associées ou contraires. Ces derniers se tiennent en toute rectitude sur la voie axiale (*nahj qawîm*). Or, sache-le ! La station droite (*qîma*)

pendant la Résurrection (*qiyâm*) s'effectuera conformément à la rectitude ou conformité immuable (*istiqâma*).

L'association (*shirk*) est de deux sortes : apparente et cachée :

- L'association apparente résulte de ce verset : ***Ne donnez point de semblables (andâd) à Allâh alors que vous savez !*** (*Coran* II, 22).

- L'association cachée consiste dans l'obéissance à l'âme selon cette parole : ***N'as-tu pas vu celui qui fait de son dieu sa passion*** (*Coran* XLV, 23). Tel est aussi le sens du propos tenu par l'ami intime, Abraham - sur lui la paix - : ***Notre Seigneur ! Rends-nous fidèles à Toi*** (*Coran* II, 168). Et toujours au sujet d'Abraham : ***Détourne (nous), moi et mon fils, d'adorer les idoles !*** (*Coran* XIV, 35). Joseph - sur lui la paix - a dit : ***Reçois-moi après m'être acquitté fidèlement et fais-moi rejoindre les Intègres*** (*Coran* XII, 101).

Les Prophètes sont exempts de l'association extérieure.

17) MAQÂLID AL-SAMÂWÂT WA AL-'ARD : *les clés ou les moyens de déploiement des cieux et de la terre*

Allâh a dit : ***A Lui les moyens de déploiement des cieux et de la terre. Il répand*** (ou ***mesure) la subsistance à qui Il veut. De toute Chose Il est Très-Savant*** (*Coran* XLII, 12).

Ibn 'Abbâs a dit : Il s'agit de la parole : *lâ ilâha illâ-Llâh* et cela pour plusieurs raisons :

a) Allâh expose que ***s'il y avait (dans le ciel et sur la terre) d'autres dieux qu'Allâh, ciel et terre se corrompraient*** (*Coran* XXI, 22). L'association étant cause de la ruine du monde, Allâh a dit : ***Vous avez avancé une chose accablante en raison de quoi les cieux ont failli se fendre, la terre se lézarder et les montagnes s'effondrer avec fracas*** (*Coran* XIX, 89 & 90). C'est pour cette raison que la reconnaissance de l'Unité divine provoque la prospérité du Monde.

b) Les portes du ciel ne s'ouvrent, au moment de l'invocation (*du'â'*) que par la Parole *lâ ilâha illâ-Llâh.* C'est par Elle aussi que s'ouvrent les portes du Paradis, celles du cœur ne s'ouvrent que par cette parole de sagesse. Par ailleurs, toutes les sortes de suggestions ne sont écartées que par Elle. Elle est donc le moyen le plus excellent de déploiement des cieux et de la terre.

18) AL-QAWL AL-SADÎD : *la Parole qui comble parfaitement*

Selon les commentateurs, le mot « *sadîd* » peut recevoir le sens actif et/ou passif (comme tous les vocables construits sur le paradigme (*fa'îl*)[5].

Pris dans le sens actif, *sadîd* signifie « qui obstrue » comme dans cet exemple : Il obstrue les portes de la Géhenne à celui qui y serait destiné.

Pris dans le sens passif *sadîd* signifie « qui est fermé, obstrué » comme dans cet exemple : Il s'est fermé ou protégé contre les choses suspectes qui lui nuisaient ou contre les péchés qui le perdraient.

C'est ainsi qu'Alexandre (le grand), l'homme aux deux cornes[6] (*dhû al-qarnayn*) construisit une digue (*sadd*) pour empêcher l'invasion du peuple de Gog et Magog (cf. Sourate *al-kahf, la Caverne* - *Coran* XVIII, 83 à 98) qui ne put la détruire. Allâh édifie la Foi comme un enclos fortifié pour protéger contre le préjudice des Démons. Comment alors auraient-ils le pouvoir de l'abattre ?

19) AL-BIRR : *la Disposition adéquate, la Piété charitable, la Bonté*

Allâh a dit : ***La disposition adéquate ne consiste pas à tourner votre face vers le levant ou vers le couchant mais la disposition adéquate (est celle de) quiconque à la Foi en Allâh, dans le jour dernier, dans les Anges, dans l'Ecriture et dans les Prophètes, qui donne son bien, en fonction de son amour, aux proches, aux orphelins, aux indigents, au voyageur, à ceux qui demandent, pour affranchir les esclaves, qui se dresse pour la prière rituelle, donne l'aumône purificatrice. Ceux qui remplissent leur pacte d'engagement lorsqu'ils l'ont conclu, les constants dans le malheur et dans les épreuves préjudiciables, ceux-là sont véridiques et ceux-là sont les pieux qui se protègent par la crainte*** (*Coran* II, 177).

Ce verset indique que l'homme préoccupé par les distances (*jawânib*) et les directions (*jihât*) n'est pas dans la disposition adéquate.

---

[5] La traduction de ce passage a été adaptée pour tenir compte de la démonstration de l'auteur au sujet d'un point de grammaire purement arabe.

[6] Métaphore arabe et coranique pour désigner Alexandre le Grand.

L'homme dans la disposition adéquate s'oriente vers la *Ka'ba* du *Tawḥîd*. Le début de ce verset : ***La disposition adéquate ne consiste pas à tourner sa face vers l'orient ou l'occident*** se réfère aux supputations (*zhann*) des Associateurs. Ensuite, cette partie : ***mais la disposition adéquate est celle de celui qui a la Foi en Allâh*** fait allusion au *Tawḥîd*.

Il faut donc comprendre que le sens de ce verset concerne la *shahâda : lâ ilâha illâ-Llâh.*

20) AL-DÎN AL-KHÂLIÇ : *la religion pure ou sincère*

Allâh a dit : ***La Religion sincère n'est-elle pas à Allâh ?*** (*Coran* XXXIX, 3).

Sache que la Religion est soumission (*inqiyâd*) et humilité (*khudû'*). Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - invoquait spontanément ainsi : « *Ô Celui en faveur de Qui les nuques se sont humiliées* (*dânat*). « Dans le verset cité : ***La Religion sincère n'est-elle pas à Allâh ?*** l'humilité et la componction (*khushû'*) sont pratiquées pour Allâh, non pour un autre, car Il est Unique dans Sa Fonction divine et, s'Il devait avoir un associé, l'humilité parfaite ne pourrait jamais se réaliser.

21) AL-ÇIRÂT AL-MUSTAQÎM : *la voie droite, la voie qui demande la rectitude*

Allâh a dit : ***Guide-nous dans la Voie qui demande la rectitude*** (*Coran* I, 5) : ***Ceci est Ma Voie droite, suivez-la !*** (*Coran* VI, 153) : ***En vérité, Tu guides vers une Voie qui demande la rectitude, la Voie d'Allâh*** (*Coran* XLII, 52 et 53).

Cette voie droite est la Parole *lâ ilâha illâ-Llâh.* En effet, l'Existentiateur et l'Innovateur ne sont qu'une seule et même Réalité. Quand tu Lui rapportes tout, cette disposition constitue une Voie droite mais si tu rapportes une chose à une autre, il s'agit alors d'une voie tortueuse (*mu'awwaj*)[7]. En cette vie, celui qui est sur la Voie droite le sera aussi dans la Vie future.

---

[7]Référence aux versets 1 et 2 de la sourate XVIII *al-Kahf, la Caverne* : ***La Louange est à Allâh qui a fait descendre l'Écriture sur Son serviteur et qui n'a pas***

22) KALIMAT AL-ḤAQQ : ***la Parole de Vérité***

Allâh a dit : ***Ceux qui invoquent (d'autres dieux) en dehors de Lui n'auront pas le pouvoir d'intercession, à l'exception de ceux qui ont attesté la Vérité et qui savaient*** (*Coran* XLIII, 86), c'est-à-dire : cette attestation est *lâ ilâha illâ-Llâh.*

23) AL-'URWAT AL-WUTHQÂ : ***l'Anse la plus solide***

Allâh a dit : ***Celui qui est infidèle aux Thaghout et qui est fidèle à Allâh a bien saisi l'Anse la plus solide qui ne présente aucune fêlure...*** (*Coran* II, 256). Il s'agit de la parole : *lâ ilâha illâ-Llâh.*

24) KALIMAT AL-ÇIDQ : ***la Parole de Véracité***

Allâh a dit : ***Celui qui est venu avec la véracité et qui l'a déclaré véridique*** (*Coran* XXXIX, 33), c'est-à-dire : *lâ ilâha illâ-Llâh*

Voici donc exposées toutes les expressions coraniques se rapportant à la Parole *lâ ilâha illâ-Llâh.*

Ô mon Dieu ! Par la Vérité de Tes Noms purifiants, purifiés et saints, par Ta faveur, préserve la connaissance de *lâ ilâha illâ-Llâh* dans nos coeurs et accorde à nos langues l'invocation (*dhikr*) de *lâ ilâha illâ-Llâh.*

---

mis en elle de tortuosité. Il l'a fait droite afin qu'il (le Prophète) avertisse d'une grande rigueur venant de son Seigneur.

CHAPITRE CINQUIÈME

DE L'EXPOSÉ SUR LES DIX PROFITS CONTENUS DANS LA SHAHÂDA : *LÂ ILÂHA ILLÂ-LLÂH*

1 - Cette invocation reste la meilleure et permet de la sorte à l'ennemi comme à l'ami ou le saint (*walî*) de s'y réfugier au moment de l'épreuve.

L'ennemi, Pharaon, sur le point d'être englouti s'écria : ***je crois en nul dieu autre que Celui à qui les Fils d'Israël sont fidèles*** (*Coran* X, 90).

L'ami, Jonas, dit dans les ténèbres : ***C'est alors qu'il s'écria dans les ténèbres :* « *Nul dieu autre que Toi...* »** (*Coran* XXI, 87).

En outre, l'une des deux professions de foi fut agréée : la seconde alors que la première ne le fut point.

Les différences entre ces deux formes d'attestation sont les suivantes :

a) Jonas avait la connaissance préalable de cette parole. Or, cette connaissance préalable est une assistance nécessaire pour recevoir l'agrément d'Allâh.

Pharaon, par contre, avait une méconnaissance préalable en raison même de sa prétention à la seigneurie, car Allâh dit de lui : ***Pharaon réunit (ses gens) et déclara :* « *Je suis votre seigneur très exalté* (**ou ***suprême)*** (anâ rabukum al-a'lâ) » (*Coran* LXXIX, 24).

Jonas fit appel à la Seigneurie d'Allâh - Gloire à Lui - Allâh dit de lui : ***Lorsqu'il cria dans la contrition*** (*Coran* LXIII, 48) : ***S'il (Jonas) ne s'était trouvé parmi ceux qui glorifient*** (*Coran* XXXVII, 143).

L'avertissement qu'Allâh te donne (par ces exemples) est que celui qui se garde de Lui dans les retraites solitaires (*khalawât*), Il le préserve dans les traversées périlleuses (*falawât*).

b) L'attestation de Jonas s'exprima sous l'effet de la présence (*ḥuḍûr*). Il dit : ***Nul dieu autre que Toi*** (lâ ilâha illâ Anta).

Pharaon, à l'inverse, la prononça sous l'effet de l'absence (*ghayba*). Il dit : ***Nul dieu autre que Celui à qui les fils d'Israël sont fidèles***. La connaissance de la vérité essentielle de cette parole revint aux fils d'Israël.

c) Pharaon prononça cette parole non en raison de la servitude adorative mais bien en vue d'échapper à la noyade.

Jonas, quant à lui, l'exprima brisé par l'affliction et par impuissance.

2 - Allâh t'ordonne de nombreuses œuvres d'obéissance comme l'action de grâce[1], le Jeûne, le Pèlerinage sans pourtant agir de concert avec toi en aucune de ces prescriptions. Mais, Il t'ordonne de dire : *lâ ilâha illâ-Llâh* en sorte qu'Il agit de concert avec toi avec cette parole en vertu de ce verset : ***Allâh atteste qu'il n y a nul dieu autre que Lui*** (*Coran* III, 18).

3 - Un Ange monte avec toute œuvre d'obéissance mais la parole : *lâ ilâha illâ-Llâh* s'élève de soi-même, la preuve en étant dans ce verset : ***Vers Lui s'élève la bonne parole ; l'acte intègre, Il l'élève*** (*Coran* XXXV, 10).

4 - On a dit : les versets suivants : ***Quand le soleil sera roulé en spirale. Quand les étoiles s'éteindront en se dispersant*** (*Coran* LXXXI, 1 & 2) contiennent cette signification pleine de sagesse : Au jour de la Résurrection, la lumière de la parole *lâ ilâha illâ-Llâh* irradiera et celle du soleil et de la lune se dissipera dans celle de cette parole. Ces lumières ne sont-elles pas métaphoriques (*majâziyya*) alors que celle de : *lâ ilâha illâ-Llâh* est une lumière essentiellement véritable (*dhâtî ḥaqîqî*). Or, la métaphore s'annule au moment de l'apparition de la Vérité essentielle

5 - Chacune des œuvres d'obéissance cesse le jour de la Résurrection comme le Jeûne ou la Prière rituelle, mais le *dkikr,* lui, est un acte d'obéissance qui ne cessera pas[2].

---

[1] Pourtant il existe quelques versets de Coran qui attestent que l'Action de grâce unifiante (*çala*) est aussi bien un acte de Dieu que des créatures : ***En vérité, Dieu et Ses Anges font l'action de grâce unifiante sur le Prophète. Ô vous qui êtes fidèles, faites l'action de grâce unifiante sur lui et saluez-le d'une salutation de paix*** (*Coran* XXXIII, 56).

Citons aussi ce ḥadîth connu : « *L'action de grâce unifiante sur moi est lumière le Jour de la Résurrection auprès des ténèbres de la voie étroite et tranchante appelée* çirât. *Multipliez donc les actions de grâce sur moi. Celui qui fait l'action de grâce sur moi une fois, Allâh fait l'action de grâce sur lui dix fois.* »

[2] Car le *dhikr* est l'une des propriétés divines en relation avec la Parole, attribut d'Essence, ainsi que nous l'avons mentionné dans la présentation du chapitre septième de la première partie.

6 - On rapporte ce qui suit dans un récit traditionnel : « Quand le serviteur dit *lâ ilâha illâ-Llâh* », Allâh accorde des récompenses égales en nombre à celui des Infidèles des deux sexes. C'est que, au moment, où cette parole est attestée, elle se retourne contre tous les Infidèles. Or, sans doute possible, cette rétribution accordée de droit a un rapport avec le nombre des Infidèles.

7 - As-Sadâ dit dans son commentaire sur les lettres isolées qui inaugurent la sourate XLII, *al-Shûrâ, la Délibération* :

« Les lettres Ḥ.M.'A.S.Q. signifient respectivement[3]

« Ḥ (*Ḥâ'*) : Sa Longanimité (*ḥilm*), Sa Décision sage (*ḥukm*), Sa preuve (*ḥujja*).

« *M* (*Mîm*) : Son Royaume (*mulk*), Sa Gloire (*majd*).

« 'A (*'Ayn*) : Sa Magnificence (*'azhama*), Sa Sublimité (*'uluw*), Sa Puissance inaccessible (*'izza*), Sa Science (*'ilm*) et Sa Justice (*'adl*)

« S (Sîn) : Son Élévation (*samâ*), Son Secret (*sirr*).

« Q (*Qâf*) : Sa Contrainte réductrice (*qahr*), Sa Puissance déterminante (*qudra*).

« (C'est comme) si Allâh disait par la signification de ces lettres : Par Ma Longanimité, Ma Sagesse, Ma Preuve, Ma Gloire, Mon Royaume, Ma Magnificence, Ma Justice, Ma Science, Ma Puissance inaccessible, Ma Sublimité, Mon Secret, Mon Elévation, Ma Puissance déterminante et Ma Contrainte réductrice, Je ne ferai pas éprouver le châtiment du Feu à qui a dit : *lâ ilâha illâ-Llâh.* »

8 - A la fin des temps, les êtres n'auront aucune faveur, fruit des actes d'obéissance, équivalente au : *lâ ilâha illâ-Llâh.* C'est que la prière rituelle ou le jeûne qu'ils pratiquent sont mélangés d'ostentation (*riyâ'*) et de « qu'en-dira-t-on » (*sum'a*) et de la sorte, la sincérité adorative pure ne peut se trouver dans leur accomplissement. Par contre, la Parole *lâ ilâha illâ-Llâh* est le *dhikr* d'Allâh et le Fidèle ne la mentionne que du fond intime du cœur.

9 - Ibn 'Omar rapporte que l'Envoyé d'Allâh disait : « *Les gens du* lâ ilâha illâ-Llâh *ne seront dans la solitude aride ni au moment de la mort, ni à l'instant du Rassemblement. C'est comme si j'observais les*

---

[3]Les Attributs en rapport avec ces lettres isolées ont la première lettre radicale de leur nom qui y correspond.

gens du lâ ilâha illâ-Llâh, *au moment du cri* (çayḥa)[4] *(poussé par les êtres), secouer la terre de leurs cheveux et dire : 'La Louange est à Allâh qui a dissipé notre tristesse.'.* » (*Cf Coran* XXXV, 34.)

10 - Abû Sa'îd al-Khudrî rapporte que le Prophète disait : « *Aucun serviteur ne prononcera cette invocation quatre fois sans qu'Allâh ne lui inscrive l'affranchissement du Feu : "Ô mon Dieu ! je témoigne en Ta faveur et qu'il me suffise que Tu sois Témoin. J'atteste l'existence des Porteurs de Ton Trône, de Tes Anges et de Toutes les créatures. Je témoigne qu'il n'y a nul dieu autre que Toi, Toi seul, nul associé à Toi. Et je témoigne que Muḥammad est Ton serviteur et Ton Messager".* »

---

[4]La notion de cri (*çayḥa*) se retrouve plusieurs fois dans le Coran, liée aux affres du Jour de la Résurrection. Voici quelques versets de la sourate XXXVI Yâsîn ; qui en traitent : ***On soufflera dans la trompe et voilà que dans les tombes ils se précipiteront vers leur Seigneur. Ils diront alors : « Malheur à nous ! Qui donc nous a sortis de nos lieux de repos ? Tel est ce que le Tout-Miséricordieux avait promis. Les Messagers étaient donc véridiques ». Il n'y aura qu'un cri unique et eux tous alors seront présents auprès de Nous*** (*Coran* XXXVI, 51 à 53).

CHAPITRE SIXIÈME

DE QUELQUES SIGNIFICATIONS DONNÉES À *LÂ ILÂHA ILLÂ-LLÂH*

1 - Ibn 'Abbâs a dit : *Lâ ilâha illâ-Llâh* (signifie) : Nul être avantageux, ni nuisible, nul qui ne confère la puissance irrésistible, ni avilit, nul qui ne donne, ni ne refuse, autre qu'Allâh.

2 - Nul dieu dont on espère la faveur, dont on craint la justice, dont on a confiance dans le patronage, dont on se nourrit de la subsistance, dont on abandonne l'affaire, dont le pardon est sollicité, dont l'interdiction ne soit circonstancié et dont la grâce ne soit refusée autre qu'Allâh, le Seigneur des Fidèles, Celui qui ne cesse de pardonner les péchés des pécheurs, le Refuge des repentants, le Voile des êtres fautifs, le terme de l'espoir de ceux qui espèrent et la limite du but visé par les Connaissants.

3 - La parole *lâ ilâha illâ-Llâh* que prononce le serviteur est une allusion à la connaissance, au *tawḥîd* dont la langue fait la louange, à la direction adéquate vers le Souverain Très-louangé. Quand le serviteur dit *lâ ilâha illâ-Llâh*, il veut dire : Nul dieu à qui appartiennent les faveurs, les bienfaits, la puissance déterminante, la permanence, la magnificence, l'élévation, la puissance inaccessible, l'éloge, l'irritation autre qu'Allâh, le Seigneur des Mondes, le Créateur des Anciens et des Derniers, Celui-qui-ne-cesse-de-rétribuer (*dayyân*)[1] au jour de la Rétribution (*dîn*).

4 - Nul dieu devant le désir, nul dieu contre la frayeur autre qu'Allâh, Celui qui enlève l'affliction.

On rapporte de 'Imrân ibn Ḥaçin le récit suivant : « *Le Prophète me dit : 'Ô Ḥaçîn Combien de dieux adores-tu chaque jour ?' Il répondit : 'J'en adore six ou sept sur terre, un dans le ciel.' Le Prophète reprit : 'Lequel adores-tu par désir et par crainte ?' Il reprit : 'Celui qui est dans le ciel !' Le Prophète continua : 'Le Dieu du ciel te suffira !' et il ajouta : 'O Ḥaçin ! Si tu embrasses l'Islam, je t'enseignerai*

---

[1]Ce nom divin se trouve dans un *ḥadîth* prophétique mais n'est pas dans la séquence traditionnelle retenue des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins.

deux paroles de profit pour toi.' Ḥaçîn se convertit et demanda : 'Ô Envoyé d'Allâh enseigne-moi ces deux paroles !' Le Prophète lui dit alors : 'Dis : Ô mon Dieu, inspire-moi ma direction et protège-moi contre le mal de mon âme !' »

5 - On a dit de ce verset : ***Allâh témoigne qu'il n'y a nul dieu autre que Lui*** (*Coran* III, 18) : Il reste témoin dans le Monde de la Sainteté, dans les Enceintes de la Majesté et dans les Tentes de son Impénétrabilité. Les Anges portent témoignage dans les cieux de cette attestation et les détenteurs de la Science, dans les terres.

TROISIÈME PARTIE

COMMENTAIRES SUR LES QUATRE-VINGT-DIX-NEUF NOMS DIVINS

PRÉSENTATION DU CHAPITRE PREMIER

Râzî a donné une analyse succincte des deux noms divins *Raḥmân* et *Raḥîm* au chapitre II de la deuxième partie - commentaire sur le Nom Allâh - en relation avec le Nom Allâh, dans la formule appelée *basmallâh* : Au Nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux. Dans le présent chapitre, il commente ces deux noms divins très longuement sous les rapports sémantique, philosophique, théologique, traditionnel, éthique, anecdotique, etc.

Dans cette courte présentation, nous voudrions seulement apporter quelques précisions complémentaires :

Comment faut-il traduire ces deux Noms divins de racine commune ?

Les traducteurs rendent ces deux mots de même étymologie de manière très différente. On trouve par exemple les traductions suivantes :

- Le Clément, le Miséricordieux
- Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux
- Le Bienfaiteur miséricordieux
- Le Très-Miséricordieux, le Tout-Miséricordieux
- Le Tout-Miséricordieux, le Tout-Compatissant
- Le Miséricordieux, le Très-Miséricordieux
- Le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux
- Le Tout-Miséricorde, le Miséricordieux,
- Le Matriciant, le Matriciel.

Ces deux Noms sont dérivés de *RAḤMA*, miséricorde, vocable composé de trois radicales *R.Ḥ.M.* dont les significations principales sont les suivantes : avoir pitié, faire miséricorde, mourir après ses couches, utérus, matrice, lien du sang, parenté, compassion, grâce, charité. Il s'agit donc de significations liées à un processus d'amour plus spécifiquement maternel qui donne naissance à une création. Ces deux Noms divins impliquent ainsi l'amour, principe actif de toute création,

que le Nom Allâh suggère dans l'une de ses dérivations possibles ainsi que Râzî l'a commenté dans le chapitre précité. Dans une traduction, ils devraient être rendus par des termes de même racine française. D'autre part, aucun des trois Noms retenus principalement par les traducteurs du Coran en français : Clément, Miséricordieux, Compatissant ne vient exprimer le sens prédominant dont tous les autres dépendent : utérus, matrice, lien du sang.

Le ḥadîth suivant, extrait du recueil d'Ibn Ḥanbal et rapporté par Abû Hurayra, illustre bien cette signification principale de la racine en question : « *En vérité, lorsqu'Allâh détermina la Création, la matrice ou la parenté consanguine (raḥim) se présenta et s'empara de la taille (ḥaqw) du Raḥmân et dit : « Voici la station de celui qui se protège contre la rupture (des liens du sang) ». Allâh dit : « N'es-tu pas satisfait que Je reste uni à celui qui te respecte et que Je rompe avec celui qui se coupe de toi.* »

Dans cette interprétation, la *raḥma* est avant tout un principe d'amour dans ces deux phases principales d'épanouissement et de rétraction. Cet amour, de type maternel, propage et réintègre par l'Esprit saint (*rûḥ qudus*) tous les êtres possibles contenus de toute éternité dans la Prescience divine infinie.

Un symbolisme souvent utilisé par les Maîtres du *Taçawwuf* pour suggérer cette création par Amour divin est celui de la semence et de l'arbre. Le ḥadîth saint suivant leur sert de référence pour appuyer cet aspect doctrinal : « *J'étais un Trésor caché et Je n'étais pas connu. Or J'ai aimé être connu. Je créai donc les Créatures et Je les fis connaître par Moi. Alors elles Me connurent.* » La production de l'Arbre existentiel dans la Matrice universelle à partir de la Semence est donc en relation étroite avec la Création de l'Univers par Amour divin d'être connu, selon les termes de ce *ḥadîth*. Le Trésor caché et la Création correspondent respectivement à la Semence et à l'Arbre. La comparaison avec les termes du *ḥadîth* et la fonction de la *raḥma* est d'autant plus remarquable et intéressante que la racine du mot « semence » (*ḥabb*) Ḥ.B.B. : aimer, affectionner, a donné le substantif *ḥubb* ou *ḥibb* « amour ». La Semence amoureuse originelle englobe donc le Germe, substance primordiale de l'Arbre et l'Amour, moyen de la création. Sous l'effet vibratoire et spiroïdal de l'Esprit, le contenu virtuel de la semence, resserré en elle, est dilaté et cette détente d'Amour est Misé-

ricorde (*raḥma*) qui répand les Noms divins et les essences des choses dans le Trône du *Raḥmân* ou Tout-Miséricordieux en un débordement impossible à contenir. Dans une phase ultérieure, chronologique ou non, la semence déposée dans la Matrice cosmique donne naissance à l'Arbre de la Distinction selon l'étymologie propre au mot arabe *shajara*, arbre, dont la racine *SH.J.R.* exprime l'idée de divergence, d'opposition, arbre dont Adam goûta les fruits malgré l'Ordre divin de ne pas l'approcher. Cette phase de création d'Amour à partir du Principe est suivie, existentiellement parlant, de celle qui lui est toutefois inhérente, de résorption par réintégration de la manifestation dans son Principe divin. Les êtres, véritables semences, se réintègrent par pur don d'amour, consciemment ou non, dans le Principe qui les a créés.

Une autre confirmation de cette notion d'amour maternel et de création est donnée très implicitement par Râzî tout au début du chapitre lorsqu'il précise que certains grammairiens font dériver le mot *raḥmân* de l'hébreux *Rakhman*. Curieusement, en arabe, cette dernière racine *R.KH.M.* signifie : être doux, caresser, couver des œufs, avoir de la sympathie pour quelqu'un. Elle a donc un rapport évident avec la racine *R.Ḥ.M.* Ces deux étymologies apparentées mais différentes seulement par deux lettres *KH et Ḥ* d'émission voisine, sont liées très intimement au symbolisme maternel et à la création par l'amour.

Dans notre introduction au *Traité sur le Nom Allâh* d'Ibn 'Aṭâ' Allâh, Paris 1981, nous avons longuement commenté le Nom *al-Raḥman* en relation avec la création par compassion divine et le symbolisme des lettres.

AL-RAḤMÂN : LE TOUT-MISÉRICORDIEUX
AL-RAḤÎM : LE TRÈS-MISÉRICORDIEUX

I - ORIGINE ARABE OU NON DU NOM AL-RAḤMÂN

La plupart des Docteurs de la Loi sont d'accord sur l'origine arabe du nom *al-raḥmân*. Cependant Tha'lab[1] prétend qu'il est d'origine hébraïque.

A - Origine non arabe de ce nom

D'après Tha'lab, ce mot serait de souche hébraïque. Dans cette langue il porte un point sur la lettre Ḥâ', le mot étant *rakhmânâ*[2]. Dans son passage à l'arabe le *ḥâ* ne porte plus le point diacritique et le dernier *â* (de la syllabe *nâ*) disparaît, pour former le vocable *raḥmân* comme on le trouve actuellement en arabe. Tha'lab avance plusieurs arguments pour appuyer cette opinion :

1) Si le nom *raḥmân* dérivait de *raḥma* (nom verbal qui signifie : le fait d'être miséricordieux, la miséricorde), les Arabes l'auraient reconnu lorsqu'ils l'entendirent prononcer dans la Récitation révélée, puisqu'ils ne niaient pas la Miséricorde de leur Seigneur. Pourtant Allâh - qu'Il soit exalté - rapporte leur ignorance (*inkâr*) et leur aversion (*nufûr*) dans ce verset : ***Et lorsqu'on leur eut dit : Prosternez-vous en faveur du Tout-Miséricordieux*** (*li-r-raḥmân*), ***ils répondirent : « Et qu'est-ce que***[3] ***le Tout-Miséricordieux ?*** (*wa mâ-r-raḥmân*) ? » (*Coran* XXVI, 60).

---

[1] Philologue de l'École de Kûfâ fondée par ar-Rusâ'î plus d'un siècle après celle de Basra. Il mourut en 291/904. Il est l'auteur du traité : *Ikhtilâf an-naḥawiyyin*, La Controverse des Grammairiens, du *Kitâb al-Façîh, Traité sur l'Éloquence*. Sur ces Écoles, voir Henry Fleisch, *Traité de Philologie Arabe*, Beyrouth 1961.

[2] Sur ce nom, voir la présentation du présent chapitre.

[3] Le texte coranique précise : ***wa mâ-r-raḥmân ?*** La réponse interrogative de ces gens portait donc sur la quiddité ou réalité (*mâhiyya*) du *raḥmân* et non sur qui Il était car alors la réponse eut été *wa **man** ar-raḥmân* ? Et qui est *al-raḥmân ?*

2) Si ce nom *raḥmân* dérivait de *raḥma*[4], miséricorde, on devrait pouvoir l'employer lorsqu'on veut mentionner celui sur qui elle porte (*marḥûm*) de sorte qu'on pourrait s'exprimer ainsi : Allâh est Tout-Miséricordieux (*raḥmân*) avec Ses serviteurs et non comme on formule (d'après la Tradition) : Allâh est Très-Miséricordieux (*raḥîm*) avec Ses serviteurs. Or, sa racine ne convenant pas au sens : « Celui sur qui porte la miséricorde » *marḥûm*, on a ainsi la preuve que le nom *raḥmân* ne dérive pas de *raḥma*, la miséricorde[5].

3) Si le nom *raḥmân* dérivait de *raḥma*, il devrait avoir une extension plus grande que le nom *raḥîm* car la forme duel du nom *raḥmân*[6] lui confère un sens intensif comme dans cet exemple : un homme courroucé (*rajul ghuḍbân*), c'est-à-dire plein de courroux. Pourtant, le nom *raḥmân* est un intensif beaucoup plus grand que le nom *raḥîm* et pour cette raison, il aurait été plus normal de faire précéder (dans la formule coranique « Au Nom de Dieu le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux (*bism-illâh ir-raḥmân ir-raḥîm*), la mention « le Très-Miséricordieux » avant celle du « Tout-Miséricordieux » (c'est-à-dire *bism-illâh ir-raḥîm ir- raḥmân*). C'est ainsi qu'on dit : un tel est savant et abonde en science et non pas : un tel abonde en science et est savant. Le fait d'avoir mentionné *raḥîm* en dernier (dans cette formule

---

[4] La quasi-totalité des Noms divins sont des Noms dérivés ou des Qualités au sens où les théologiens l'entendent et Râzî en particulier dans les premiers chapitres de la première partie du traité.

[5] Pour comprendre la démonstration de ce philologue arabe, il faut savoir que le nom *raḥmân* ne qualifie jamais une créature au contraire du nom *raḥîm*. La raison, nous semble-t-il, est la suivante : La fonction du *raḥmân* est universelle et implique celle de tous les autres Noms divins, la preuve se trouvant dans ce verset : ***Dis ! : Invoquez Allâh ou invoquez* ar-raḥmân*, quel que soit ce que vous invoquez, à Lui sont les Noms parfaits*** (*Coran* XVII, 110).

Le paradigme sur lequel est construit le qualificatif *raḥîm* accepte ces deux sens actif et passif. Or, d'après Tha'lab, la construction passive ne s'applique pas au nom *raḥmân* au contraire du nom *raḥmâ*, miséricorde qui peut recevoir un sens passif. On pourrait alors traduire *raḥîm* : Le Très-Miséricordieux objet de Miséricorde.

[6] En effet, les noms construits sur le paradigme *fa'lân*, de sens intensif ont la résonance du duel qui se construit au cas sujet de la même manière. Cette construction suggère ainsi que la miséricorde propre au *raḥmân* s'adresse à tous les êtres sans exception alors que celle qui concerne le *raḥîm* porte sur des êtres ou des aspects existentiels particuliers.

coranique) nous informe que *raḥmân* ne dérive pas de *raḥmâ*, la miséricorde.

4) *Raḥmân* est sans aucun doute (toujours d'après l'opinion de Tha'lab) un mot d'origine hébraïque et les Arabes ne l'ont pas utilisé avant la descente du Coran de sorte que nous savons qu'il vient de l'hébreux.

Tels sont les différents arguments que Tha'lab présente à l'appui de son hypothèse.

B - Origine arabe du nom *al-raḥmân*

Pourtant la plupart des Docteurs sont d'accord pour dire que ce nom est d'origine arabe. Ils s'appuient sur le Coran, sur les nouvelles prophétiques (et l'usage de la langue) pour prouver cette affirmation :

1) dans le coran

Nous trouvons les versets suivants : ***En vérité, c'est Nous qui l'avons établi Récitation arabe*** (*qur'ân 'arabî*) (*Coran* XLIII, 3) : ***En langue arabe explicite*** (*bi lisânin 'arabiyyin mubîn*) (*Coran* XXVI, 195) : ***Nous n'avons envoyé de Messager qu'avec la langue de son peuple...*** (*Coran* XIV, 4).

Le nom *raḥmân* est mentionné en de nombreux endroits du Coran. S'il n'était arabe ou si l'on trouvait des vocables non arabes dans le Coran, il y aurait des disparités (*khulf*)[7] linguistiques dans les versets révélés que nous récitons. Or, tout discours qui comporte une telle disposition est inconsistant (*bâṭil*). Il ressort donc que le mot *raḥmân* est bien arabe.

---

[7] Pour cette raison d'homogénéité linguistique qui tient à l'originalité non conventionnelle de toute langue révélée, il ne peut y avoir aucun terme d'origine non arabe dans le Discours coranique. La plupart des philologues arabes et des commentateurs musulmans du Coran abordent le texte révélé de cette manière lorsqu'ils rencontrent des noms qui semblent apparemment venir d'une langue étrangère à l'arabe. Tel sera par exemple le mot *injîl*, traduit habituellement par évangile et qui ne s'applique pas aux Évangiles du nouveau Testament qui sont déjà des traductions mais à l'Évangile révélé à Jésus (*'Îsâ*) par l'Ange de la Révélation Gabriel. La racine arabe *Na.Ja.La.* est remarquable à cet égard puisqu'elle comporte les acceptations suivantes : se couvrir de verdure, engendrer, manifester, jeter, effacer les traces d'une écriture, donner un coup de lance.

2) Dans les nouvelles prophétiques

Abû ad-Dardâ rapporte : « *J'ai entendu l'Envoyé d'Allah - qu'Allâh lui accorde la grâce et la paix - relater ceci de la part de son Seigneur : « Je suis le Tout-Miséricordieux (raḥmân) et Je fais dériver les liens du sang (raḥim)*[8] *de Mon Nom. Celui qui les garde unis, Je le garde uni mais celui qui les rompt, Je romps avec lui et alors Je le dédaigne.* »

Ce ḥadîth démontre bien que le mot *raḥmân* est arabe.

3) Dans l'usage de la langue

En poésie, on trouve les vers suivants du poète 'Amr Ibn Zayd Ibn Nafîl :

« Pourtant j'adore le Tout-Miséricordieux, mon Seigneur !
Afin que le Seigneur Très-Pardonneur recouvre mon péché. »

Un autre poète a dit :

« Tu as nommé un père pour la gloire, ô fils des très-nobles
Tu es la Pluie secours des hommes, Tu ne cesses d'être Tout-Miséricordieux. »

Musaylima[9] l'imposteur se faisait appeler *al- raḥmân.*

Tous ces exemples montrent que ce Nom divin est arabe.

C - Réfutation (dans l'ordre) des quatre arguments soutenus par Tha'lab

1) Les Arabes refusaient de reconnaître le Tout-Miséricordieux (*raḥmân*) non à cause de l'argument de Tha'lab, mais bien pour la raison suivante : chaque fois qu'ils entendaient cette parole : ***Dis ! Invoquez Allâh ou invoquez le Tout-Miséricordieux, quel que soit ce que vous invoquez, à Lui sont les Noms excellents*** (*Coran* XVII, 110), ils pensaient que Allâh était autre que *al-Raḥmân* et refusaient ainsi de reconnaître *al-Raḥmân* (comme Dieu) mais non à cause de la méconnaissance de ce mot dans leur idiome.

2) Il n'est pas correct de dire : « Le Tout-Miséricordieux envers Ses serviteurs » parce qu'on estimerait qu'Allâh serait tout spécialement miséricordieux envers Ses serviteurs alors qu'il n'en est pas toujours

---

[8] Voir au sujet de ce ḥadîth et d'autres la présentation du présent chapitre.

[9] Personnage contemporain du Prophète qui se prétendait lui-même prophète.

ainsi. En effet, qu'Il soit Tout-Miséricordieux (*raḥmân*) implique que Sa Miséricorde s'applique à ce bas-monde et à l'autre tant pour le vertueux (*barr*) que pour le transgresseur (*fâjir*), tandis que la fonction du Très-Miséricordieux (*raḥîm*) s'exerce sur les Fidèles exclusivement. Allâh a dit : ***Avec les Fidèles, Il est Très-Miséricordieux*** (*raḥîm*) (*Coran* XXXIII, 43).

3) La mention de *raḥîm* après *raḥmân* vient préciser que l'accroissement de Miséricorde est réservé aux seuls Fidèles après qu'elle a été accordée (par la fonction du *raḥmân*) tant aux vertueux qu'aux transgresseurs. Car Allâh, par le Nom : le Tout-Miséricordieux, fait miséricorde aux vertueux comme aux transgresseurs, (par exemple) en accordant la subsistance, en protégeant des infirmités, des vicissitudes et des malheurs ; et par le Nom le Très-Miséricordieux, Il fait miséricorde aux seuls Fidèles par la Guidance, le Pardon et l'accès au Jardin paradisiaque.

4) Que l'on trouve des exemples semblables en hébreu ne met pas en cause l'originalité de la langue arabe car de nombreuses ressemblances existent dans ces deux langues apparentées.

II - SIGNIFICATIONS DU NOM *RAḤMÂN*, LE TOUT-MISÉRICORDIEUX

Les Docteurs de la Loi sont en désaccord sur le sens à donner au mot *raḥmân*, le Tout-Miséricordieux.

Certains Maîtres authentiques professent que la Miséricorde (*raḥmâ*) est l'une des Qualités de l'Essence divine (*çifât al-dhât*). C'est la volonté (*irâda*) d'accorder la récompense et le bien et d'empêcher le mal. Dans cette définition, le Dieu-Producteur (*bârî'*) est dans l'Éternité sans commencement, Tout-Miséricordieux, Très Miséricordieux car Sa Volonté n'a pas de commencement. Allâh, dans l'Éternité sans commencement veut accorder la félicité à Ses serviteurs fidèles dans les choses permanentes.

D'autres Maîtres affirment que la Miséricorde est l'une des Qualités (divines) d'activité (*çifât al-fi'l*) qui fait parvenir au bien et détourne du mal.

Les premiers argumentent ainsi : Il est possible que je témoigne de la miséricorde envers quelqu'un sans que cependant je lui accorde un bienfait ou, à l'inverse, que je lui fasse une faveur sans pourtant lui

témoigner de la miséricorde. Cette constatation montre bien que le mot « miséricorde » ne s'applique pas à un tel comportement. Ne remarques-tu pas que voir un homme dans l'épreuve et l'adversité et vouloir l'en délivrer sans en être capable permet de dire : On (a essayé) de lui faire miséricorde sans avoir pu lui être utile. On peut également préciser ceci : je l'ai dégagé de l'épreuve qui l'accablait quand bien même je n'aurais jamais témoigné la moindre miséricorde envers lui. Ces deux comportements respectivement négatif et positif expriment bien que la Miséricorde concerne la volonté proprement dite et non l'acte lui-même.

Les autres qui soutiennent que le mot miséricorde convient pour exprimer le bien (*khayr*) donnent les raisons suivantes :

1) Allâh a nommé le bien miséricorde : ***Il fera entrer ceux qu'Il veut dans Sa Miséricorde*** (*Coran* LXXVI, 31). La pluie est nommée miséricorde : ***C'est Lui qui envoie les vents comme signe avant-coureur de Sa Miséricorde*** (*Coran* XXV, 48). Ces deux versets indiquent que la Miséricorde est un nom qui exprime un bienfait (*ni'ma*), non la volonté de le faire.

2) Il est possible de décrire la Miséricorde d'une toute autre manière qu'on le fait pour les Qualités d'Éternité (*çifât azaliyya*) en sorte que la Miséricorde ne peut désigner une qualité éternelle (comme la Volonté).

On peut expliquer la première position doctrinale de la manière suivante : Telle miséricorde est tantôt générale, tantôt particulière. Par contre on ne pourra dire que telle volonté est tantôt générale, tantôt particulière. Allâh ne dit-Il pas : ***En vérité, la Miséricorde d'Allâh est proche de ceux qui font le bien*** (*Coran* VII, 56). Mais il ne convient pas d'exprimer que la Volonté d'Allâh est proche de ceux qui se comportent bien.

Abû Hurayra rapporte que le Prophète - qu'Allâh lui accorde la grâce et la paix - a dit : « *En vérité, Allâh a cent miséricordes. Il en fait descendre une seule sur terre et la répartit entre Ses créatures. C'est par elle que les êtres montrent de la bienveillance et de la miséricorde les uns envers les autres. Il diffère pour Lui-même quatre-vingt-dix-neuf autres miséricordes par lesquelles Il fera miséricorde à Ses serviteurs le Jour de la Résurrection.* »

Or, il est bien connu que ces dispositions (*aḥkâm*) ne conviennent ni aux Qualités d'Allâh (en général), ni à Sa Volonté (en particulier).

Allâh a dit : ***Est-ce eux qui répartissent la Miséricorde de ton Seigneur ?*** (*Coran* XLIII, 32). Or, la répartition de la volonté est impossible au contraire de celle concernant les bienfaits qui demeure possible : ***Si tu te détournes d'eux par désir d'une Miséricorde de ton Seigneur que tu espères*** (*Coran* XVII, 28), car cette possibilité ne s'applique pas à la volonté mais au bienfait.

À ceux qui affirment que la Miséricorde est une Qualité d'Essence, nous répondrons de la manière suivante :

On nomme le Jardin paradisiaque ou la pluie : « miséricorde » par hyperbole et métaphore (*'alâ sabîl al-ittisâ' wa al-majâz*) pour signifier que le bienfait (*ni'ma*) qui émane de la Miséricorde y est rapporté comme le nom de la cause à son effet. Ainsi, on dira : Telle est la puissance d'Allâh, cette science est celle d'Untel, entendant désigner par les deux noms puissance et science ce qui en fait l'objet.

Nous répondrons de la manière suivante à ceux qui soutiennent que la Miséricorde est une qualité d'activité : le mot miséricorde qui s'applique au bienfait et au bien en général s'entend par métaphore ainsi que nous venons de l'exposer (dans la précédente réponse).

Ceci bien compris, nous te dirons :

On admet que la Miséricorde désigne la volonté d'accorder le bien à celui qui ne l'a pas encore obtenu. Pourtant, on peut remarquer qu'il ne resterait, selon cette opinion, aucune différence entre la miséricorde et le bienfait. Or, il n'en est pas ainsi puisque la Miséricorde paraît concerner proprement la suppression de l'épreuve. Lorsqu'un bienfait, qui fait nécessairement disparaître l'adversité, est accordé, il est appelé miséricorde à cause de cette cessation.

III - SORT DE L'INFIDÈLE A L'ÉGARD DE LA MISÉRICORDE

Les gens de notre École sont unanimes pour affirmer qu'Allâh n'accorde pas le bienfait (*ni'ma*) à l'infidèle dans le domaine de la Religion mais ils restent en divergence pour savoir si Allâh le lui confère ou non dans la vie ici-bas.

Certains de ces derniers refusent d'admettre qu'Allâh accorde aussi le bienfait à l'infidèle dans la vie ici-bas et soutiennent que santé, prospérité, plaisir, biens qu'Allâh lui procure, provoquent la perdition progressive, à l'instar du met empoisonné qui profite au moment où on

le mange mais qui arrive à épuiser et à produire la mort par délabrement. Pour ceux qui professent ce point doctrinal, le bienfait profitable exclut le préjudice qui lui est équivalent ou supérieur.

Les Mu'tazilites, eux, admettent qu'Allâh accorde le bienfait à l'infidèle dans la Religion et dans cette vie. Pour eux, le bienfait en matière religieuse se trouve dans la production des preuves, (*khalq al-dalâ'il*) dans l'obtention des choses imparties (*aqdâr*) et compossibles (*tamkîn*), mais aussi dans l'élimination des incompatibilités (*mawânî'*). Le bienfait en ce bas-monde comprend santé et plaisir.

Nos compagnons appuient leur argumentation au sujet du refus d'Allâh d'accorder le bienfait à l'infidèle en matière religieuse sur les versets suivants : ***Pensent-ils que les biens et les fils que Nous leur accordons (ici bas) doivent Nous inciter à leur donner des biens (dans la vie future). Mais ils n'en ont pas conscience*** (*Coran* XXIII, 55 et 56). Il en résulte qu'Allâh interdit qu'un tel don soit un bien pour eux, ni même un bienfait. Allâh dit également : ***Nous les prendrons par degré de là où ils ne savent pas. Je leur accorde un répit. Et certes Mon Artifice est solidement éprouvé*** (*Coran* LXVIII, 45 et 46). Ce délai (*imlâ'*) en accord avec la dissimulation ou artifice (*kayd*) confirmé ne peut être un bienfait qui, lui, a toujours une rétribution louable.

Ceux qui sont en désaccord avec ce point de vue s'appuient sur ce verset : ***Combien de jardins, de sources, de champs ensemencés, de séjours délicieux, de bienfaits abandonnèrent-ils et dans lesquels ils savouraient les fruits*** (*Coran* XLIV, 25 à 27). Allâh désigne par bienfaits les dons et les douceurs dont ils étaient gratifiés, même si le châtiment qui en résulte est la perdition. La preuve en est donné dans ce verset : ***Allâh propose l'exemple d'une cité, en sécurité, tranquille, sa subsistance lui étant accordée en abondance de toutes parts et qui fut ingrate devant les bienfaits d'Allâh*** (*Coran* XII, 112). Voici bien la preuve qu'Allâh accorde le bienfait aux infidèles dans la vie ici-bas.

La réponse à ces différentes positions doctrinales est la suivante : Par le terme « bienfait », Allâh exprime une manière d'être (*çûra*) plutôt qu'une réalité en soi (*haqîqa*). Il faut entendre par là que, si ceux qui reçoivent le bienfait sont fidèles, ces différentes choses deviennent des bienfaits extérieurement et intérieurement ; s'ils sont infidèles, elles sont extérieurement des bienfaits mais n'en sont pas véritablement puisqu'elles deviennent pour eux la cause de la persistance dans l'infidélité, de la progression incessante dans la transgression et du

châtiment perpétuel qu'ils méritent de droit. Cette disposition ne peut être traitée de bienfait mais ressemble plutôt à de la nourriture empoisonnée, agréable au goût, qui peut paraître immédiatement un bienfait mais qui, ultimement, est un châtiment.

On pourrait faire l'objection suivante : si ce que ces êtres mangent et boivent, si la santé et la sécurité qu'ils obtiennent ne sont pas cause de châtiment, ils ne devraient donc pas être sanctionnés dans la vie future à cause de ces bienfaits, mais ils auront plutôt droit à cette punition en raison de leur infidélité et de leurs désobéissances !

Nous répondrons : leur comportement à l'égard des plaisirs les plonge dans la recherche des biens fugitifs et les écarte de la félicité apanage de la vie future en sorte que cette position doctrinale revient à ce que nous disions plus haut.

IV - PERFECTION DE LA MISÉRICORDE DIVINE

Sache que la Miséricorde d'Allah est plus parfaite que celle des serviteurs les uns envers les autres pour plusieurs raisons :

1 - Preuves en faveur de cette perfection

(On peut donner quatre preuves en faveur de la perfection de la Miséricorde d'Allâh comparée à celle des créatures).

A) Première preuve

La miséricorde peut s'exercer par disparition de la dureté et de la rigueur du cœur de l'être créé. Or une telle aptitude ne se rencontrera que chez des êtres soumis à des motivations préférentielles et spécifiques. Il est impératif que Celui qui détermine cette miséricorde dans le cœur du serviteur soit Allâh, Miséricorde sans laquelle Il n'aurait pu créer celle qui se produit dans le cœur du serviteur. Il est donc certain que la Miséricorde d'Allâh est d'une perfection et d'une antériorité sans commune mesure avec celle du serviteur.

B) Deuxième preuve

Le serviteur dans le cœur duquel il n'y a pas de compassion (*riqqa*) n'est pas miséricordieux. En réfléchissant que le serviteur, par cette miséricorde, se propose d'écarter de son cœur toute pitié (*riqqa*) sensible, on sait en réalité qu'il est miséricordieux à l'égard des autres puisqu'il veut s'affranchir de la peine provoquée par cette pitié sensible.

Or, le Vrai est exempt de ce genre de pitié et Sa Miséricorde n'est pas tributaire d'une telle disposition puisqu'elle est pure faveur et bonté. Nous pouvons mieux réaliser le bien fondé de ce raisonnement par quelques exemples :

- Le père bienveillant envers son enfant est, en vérité, bienveillant envers lui-même. En effet, lorsque l'état (*maçâliḥ*) de son enfant se trouve compromis, le père souffre dans son cœur. Si par la bienveillance du père envers son enfant, la condition de celui-ci se rétablit, la peine disparaît de son cœur. Aussi, quand le père use de bienveillance envers son fils, il ne le fait que pour réaliser son propre intérêt.

- De même, quand le maître montre de la bienveillance envers son serviteur, cette attitude à son égard est motivée par l'utilité qu'il tire de lui, soit que le maître réalise des profits par lui, soit que ce dernier reste à son service. Dès lors, l'intention du maître, en montrant de la bienveillance envers son serviteur, consiste à obtenir un avantage pour lui-même.

- L'homme qui fait un don, une aumône spontanée ou imposée par la Loi, le fait pour montrer aux autres qu'il est généreux et libéral ou encore pour obtenir une récompense dans la vie future et écarter le châtiment. En réalité, il agit avec bienveillance dans son propre intérêt.

Le Vrai est parfait par soi. Il transcende toute insuffisance et infirmité. Sa bienveillance parfaite (*iḥsân*) accorde le bien à autrui sans aucun dessein de se l'approprier, ni de vouloir par lui la disparition d'un préjudice. Car Il est absolument généreux, miséricordieux, bienveillant. Il est le Vrai-Dieu (*ḥaqq*).

C) Troisième preuve

Le serviteur peut être miséricordieux envers son semblable ou lui causer du bien mais le profit retiré par celui qui le reçoit n'est parfait que si l'œil et l'oreille sont aptes à réaliser leur fonction, que si la digestion est facile et la santé dans le corps.

Suppose qu'un prince donne à quelqu'un une demeure splendide, un jardin agréable. Pourtant, sans la manifestion de la santé et l'usage normal des sens, il ne sera pas possible de profiter de ces dons généreux car il est évident que l'exercice parfait de toutes les facultés est plus lourd de conséquence et d'une importance plus grande que les biens que certains serviteurs accordent aux autres.

Considère maintenant le principe de tous les bienfaits tels que : la vie en bonne santé, l'intégrité du corps et des sens, la plénitude de l'intelligence, l'obtention de la sauvegarde et de la sécurité dans l'épreuve. C'est alors que tu constateras que chaque parcelle (de ces biens) est plus importante que la possession de ce bas-monde (et de son cortège de misères). Tu sauras également que la Miséricorde d'Allâh et Sa Bienveillance envers Ses serviteurs est d'une perfection sans commune mesure avec la miséricorde d'un quelconque miséricordieux ainsi qu'Allâh a dit : ***Si vous vouliez dénombrer la Miséricorde d'Allâh, vous ne pourriez l'énumérer*** (*Coran* XIV, 34). Il est donc certain que la perfection de la Miséricorde n'appartient qu'à Allâh.

D) Quatrième preuve

Lorsque le serviteur est bienfaisant envers son semblable, ses ressources s'amoindrissent, il s'appauvrit dans la mesure de ce qu'il donne ; indigence et diminution finissent par entraîner l'impossibilité d'être bienfaisant.

Le Vrai, en donnant à Ses créatures sans exception n'en lèse aucune ; indigence et imperfection ne peuvent jamais s'introduire dans Sa Possession puisque Ses déterminations n'ont pas de fin. C'est pourquoi le serviteur qui prétend être bienfaisant ne parvient pas à réaliser son but au contraire du Vrai. Il en résulte nécessairement que la Bienfaisance (*iḥsân*) et la Miséricorde (*raḥma*) d'Allâh sont parfaites contrairement à celles des serviteurs.

2 - Difficultés doctrinales au sujet de la réalité de la miséricorde

Pourtant certains soulèvent quelques difficultés (dont nous exposerons les quatre principales avec les réponses qu'elles comportent).

A) Difficulté première

La miséricorde qui affecte le serviteur ne peut être dissociée d'une certaine compassion s'emparant du cœur miséricordieux qui entraîne la satisfaction du besoin chez l'être objet de cette miséricorde. Mais le Seigneur est bien au-delà de cette disposition. Qu'il en soit ainsi entraîne que la Miséricorde des serviteurs soit plus parfaite que celle d'Allâh.

Nous répondrons que la perfection de la Miséricorde laisse apparaître celle de ses fruits. Que quelqu'un réalise son besoin à la perfection

n'implique pas chez celui qui subit la miséricorde de participer à la peine de celui qui fait miséricorde de sorte qu'il en soit accablé. La peine du miséricordieux est due en soi à une insuffisance et à une imperfection. Cette faiblesse ne peut nullement infléchir le mobile du nécessiteux après que le besoin de celui-ci, qui reçoit cette miséricorde, a été totalement satisfait.

B) Difficulté deuxième

Que signifie qu'Allâh est Très-Miséricordieux (*raḥîm*) et le plus Miséricordieux des miséricordieux (*arḥam al-râḥimîn*) ?

Le Très-Miséricordieux connaît l'existence de l'éprouvé et du démuni (*ma'dûm*) bien qu'Il soit capable de faire disparaître leur épreuve - et nécessairement Il le peut car le Seigneur peut retirer toute contrariété et ôter toute épreuve.

D'autre part, nous constatons que ce bas-monde est rempli de maux, d'infirmités, de malheurs et d'épreuves de toutes sortes qu'Allâh pourrait faire cesser alors qu'Il n'en fait rien.

Bien plus ! Ne savons-nous pas qu'Il a créé les bêtes féroces et les choses dommageables, qu'Il a donné autorité à certains sur d'autres au point que des êtres en tuent d'autres, qu'Il soumet les uns aux autres. Comment, devant ces évidences, la Miséricorde peut-elle être vérifiée ?

Il est possible de répondre à partir de trois positions doctrinales différentes (*maqâmât*).

Première formulation : celle des Philosophes

Selon eux, on peut concevoir cinq catégories intelligibles (en rapport avec le bien et le mal) : une chose peut être soit un bien intégral (*khayr maḥḍ*), soit un mal intégral (*sharr maḥḍ*), soit participer des deux, ce dernier cas présentant lui-même trois aspects : soit que le bien et le mal s'équilibrent, soit que l'un des deux l'emporte sur l'autre.

Ceci posé (toujours d'après eux), nous pouvons ajouter : un mal intégral, prépondérant ou équivalent, ne peut jamais exister. Il reste alors (à examiner) les deux autres catégories.

- La première est celle du bien intégral. Mais aucune source autorisée ne confirme qu'il puisse exister.

- La seconde est que le bien l'emporte sur le mal sans pourtant que ce bien prépondérant puisse être détaché du moindre mal. Dans cette

catégorie, la nature (de l'un et de l'autre) permet leur existence. En effet, abandonner un bien important à cause d'un mal insignifiant finit par entraîner un mal considérable. Il en résulte que le bien s'impose inexorablement et est voulu pour lui-même, ce mal négligeable inhérent à ce bien dominant a une existence nécessaire et est voulu dans les conséquences qu'il implique et dans le dessein initial.

C'est dans cette perspective que les Philosophes tranchent que tous les maux survenant dans l'Univers sont de la sorte.

Cependant, nul ne pourra m'opposer l'argument suivant : Pourquoi le Créateur, qui est puissant, n'a-t-Il pas fait que ce bien prépondérant annule ce mal insignifiant tout en distinguant ce qui est irréalisable en soi ? Or cela n'est pas un manque pour Allâh puisque cette carence se présente à Lui comme une simple possibilité ? Mais si cette incapacité est irréalisable en soi, elle n'aura nécessairement jamais lieu. Telle est la conséquence que l'on peut tirer de la doctrine des Philosophes en la matière.

Deuxième formulation : celle des Mu'tazilites

Dans cette perspective, toutes maladies et souffrances survenant dans ce monde sont l'acte d'Allâh qui les produit pour qu'on en discerne les mobiles et qu'elles surviennent à cause d'une compensation ultérieure. Ce discernement est une faveur qui incite l'être, légalement assujetti, à s'appliquer aux actes prescrits et à se protéger des comportements vils. Les souffrances ont pour effet de faire sortir toute vanité de l'être.

En compensation, Allâh accorde aux êtres animés des avantages dans la vie future. Si les serviteurs connaissaient toutes les possibilités impliquées dans ces souffrances, ils accepteraient de les supporter lorsqu'elles se présentent afin de saisir les profits qui y sont attachés ultérieurement. Les épreuves ainsi acceptées permettent à l'âme de se défaire de toute idée d'injustice.

Troisième formulation : celle des gens de la Règle prophétique (ahl al-sunna)

Ils soutiennent que le Très-Miséricordieux (*raḥîm*) actualise la Miséricorde (*raḥma*) et assure le Bienfait (*ni'ma*). Allâh n'est Très Miséricordieux que s'Il produit la Miséricorde. En effet, Allâh est miséricordieux, libéral, généreux, aimant, bienveillant avec certains de Ses serviteurs mais contraignant, réducteur, vengeur avec d'autres. Allâh

est (aussi) Celui qui resserre et dilate, Celui qui contrarie et accorde le profit, Celui qui élève en dignité et rend vil, Celui qui vivifie et fait mourir, tous ces couples de Noms divins étant fonction du double aspect des réalités concernées. Sa Miséricorde et Sa Bienveillance ne sont causées ni par le mérite de celui qui en est digne, ni par l'obéissance de celui qui se soumet. De la même façon, Sa contrainte n'est provoquée ni par celui qui la mérite de droit, ni par l'attitude du désobéissant. Or, s'il existe une différence entre contrainte et bienveillance en raison de celle du mérite, d'où provient alors cette différence entre obéissance et désobéissance ? Et pourquoi celui-ci devient-il obéissant et celui-là désobéissant bien que (l'un et l'autre) soient d'une manière égale soumis à la Toute-Puissance et assurés de leur fin ? Bien plus, chacun sait qu'il devient obéissant puisqu'Allâh crée en son cœur ce qui l'incite à obéir comme il se trouve désobéissant parce qu'Allâh crée dans son cœur la volonté de désobéir. Il en résulte que la Miséricorde d'Allâh comme Sa Contrainte n'ont pas de fin, qu'elles ne sont jamais causées par des actes émanant des créatures et que les attributs, les actes et les dispositions de celles-ci proviennent du Vrai, de Son Acte d'existencier et de déterminer l'être. Comment alors la créature pourrait-elle provoquer la cause de son acte ?

C'est en raison de cette interprétation que Abû Bakr al-Wâsiṭî a pu dire : « Je n'adore pas un Seigneur que mon obéissance satisfait ou que ma désobéissance irrite », propos dont le sens est : si l'obéissance du serviteur devenait la cause de l'agrément du Créateur et si son péché devenait celle de Sa colère, il parviendrait à modifier les Attributs du Vrai et à influencer les changements dans les dispositions de Celui-ci ; ce qui est absurde. C'est, au contraire, Sa satisfaction qui porte les obéissants à l'obéissance et Son courroux qui pousse les désobéissants à désobéir, toute chose étant Son œuvre que rien ne peut modifier.

Tel est l'exposé des positions doctrinales en cette matière.

C) Difficulté troisième

Les Mu'tazilites disent : affirmer que la Miséricorde est une qualité divine ne s'accorde pas avec la doctrine des partisans de la Règle prophétique qui professent qu'Allâh détermine l'Infidélité (*kufr*) chez l'infidèle. Il détermine en lui la puissance, la volonté et l'incitation qui ne conviennent qu'à l'infidélité. Allâh enlève la Foi (*îmân*) à l'infidèle chez lequel Il n'attribue ni la puissance, ni la volonté, ni l'incitation

convenant à la Foi. Chacune de ces huit conditions, dans leur domaine propre, contribue nécessairement à actualiser l'infidélité et à rendre impossible la Foi[10].

En outre, la Puissance éternelle d'Allâh décrète l'existence de l'infidélité dans cet être et il en est de même de Sa Volonté éternelle, de Sa Science éternelle, de Sa Sagesse éternelle dans la relation qu'elles ont avec l'infidélité de cet être. Si ces quatre qualités se trouvent réunies (en lui), l'infidélité en résulte nécessairement. Pour cette même raison, la Puissance, la Volonté, la Science et la Sagesse d'Allâh ne contribueront pas à produire la Foi en cet être. Ces quatre autres qualités ne permettront donc pas à la Foi de s'actualiser. C'est ainsi que, dans cette perspective, seize aspects se trouvent impliqués, chacun en vertu de son influence propre produit inexorablement l'infidélité et rend impossible la Foi.

De plus, en dépit de la consolidation de ces causes (l'une par l'autre qui provoque l'infidélité et écarte de la Foi) et de l'efficacité des conséquences qu'elles impliquent, Allâh impose légalement la Foi à cet être et lui dit : « Si tu n'es pas fidèle, Je te punirai à tout jamais, jusqu'à la fin des siècles, de châtiments tels que les intelligences ne pourront supporter la description de leur rigueur et de leur force. »

Les Mu'tazilites concluent ainsi : il est bien évident que l'être dans cette disposition et cette habitude est la créature la plus éloignée de la miséricorde, de la bienfaisance et de la générosité. Or, vouloir affirmer l'existence de la Miséricorde n'est pas possible dans cette perspective doctrinale des représentants de la Règle prophétique.

---

[10] Ces huit conditions sont les suivantes :

1 – Création de l'infidélité, création de ce qui l'actualise.

2 – La puissance.

3 – La Volonté.

4 – L'incitation.

5 – Le retrait de la foi, actualisation de ce qui la fait disparaître.

6 – Par la puissance.

7 – Par la volonté.

8 – Par l'incitation.

Cette analyse des Mu'tazilites, selon Râzî, reste toute théorique et une simple vue de l'esprit.

La réponse suivante à cette difficulté servira également à réfuter la position des Mu'tazilites à ce sujet (que nous venons d'exposer). Elle comprendra deux aspects :

- Nous savons de science certaine que tant que le cœur de l'être doué de puissance ne l'incite pas à faire ou à s'abstenir, il n'aura pas plus de raisons de faire ou de ne pas faire et inversement.

Nous pouvons alors ajouter : il est évident que l'acte dépend de la volonté de faire et que cette volonté de faire est susceptible de s'actualiser. Aussi, nous préciserons que si cette volonté de faire s'actualisait sans l'existence d'un Actualisateur, cela entraînerait qu'une chose s'actualiserait sans un Principe influent. Or, ce processus reviendrait à nier le principe producteur (*çâni'*).

Si l'actualisateur de cette volonté particulière (de faire ou non) était le serviteur, il aurait besoin d'une autre volonté pour actualiser la sienne. Or, ce processus n'aurait pas de fin.

Si, cependant, l'Actualisateur de cette volonté est Allâh, on admet qu'Il actualise cette volonté (de faire ou non), mais alors ce n'est pas le serviteur qui est capable de faire (réellement) l'acte. Une fois qu'Allâh actualise cette volonté, le serviteur n'a pas davantage la possibilité de faire (réellement) l'acte puisqu'au moment où il le produit par volonté, l'être n'a plus la volonté de s'en abstenir. Or, si l'abstention devait se manifester au moment-même où s'actualiserait la volonté de faire, l'abstention devrait en résulter sans la volonté de s'abstenir. Mais nous avons déjà expliqué l'absurdité d'une telle hypothèse. Il en résulte donc impérativement que tous les actes sont rapportés au Décret immuable (*qaḍâ'*) d'Allâh et à Son Arrêt prédéterminé (*qadar*). Mais alors cette conclusion oblige ces gens (à accepter) tout ce qu'ils voulaient nous imposer.

La connaissance survenant après la foi est en contradiction et est incompatible avec son existence[11]. Allâh ne savait-Il pas qu'Abû Jahl ne croirait pas ? Aussi, lorsqu'Il l'assujettit légalement à la Foi (Muḥammadienne), Il le contraignit à réunir deux opposés, c'est-à-dire : la connaissance après la Foi et l'existence de celle-ci. Il est bien évident qu'imposer la réunion de deux opposés n'est pas logique de

[11] Car la foi, pour être sincère et véritable, tout au moins celle qui repose sur le contenu du Message révélé et qui est susceptible de croître ou de décroître, implique adhésion donc connaissance préalable.

sorte que cet Ordre divin impliquait de droit le châtiment perpétuel. Les Mu'tazilites se trouvent, eux-mêmes, obligés d'admettre l'absence de Miséricorde comme Ils nous en accusaient et cette difficulté doctrinale se retourne aussi bien contre eux que contre nous, si bien que la réponse que nous avançons est la suivante : Allâh fait ce qu'Il veut et décrète ce qu'Il veut[12].

D) Difficulté quatrième

On objecte que le serviteur procure le bienfait et écarte l'épreuve avec difficulté alors qu'il n'en coûte rien à Allâh. Or, l'acte accompli de cette manière est plus méritoire que celui obtenu sans effort. Il en résulte que la miséricorde du serviteur est plus parfaite que celle du Seigneur !

La réponse à cette dernière difficulté est la suivante : Nous avons déjà montré que la Miséricorde d'Allâh actualise celle du serviteur. Si la Miséricorde n'était antérieure, celle du serviteur ne surviendrait jamais !

V - LEQUEL DES DEUX NOMS *AL-RAḤMÂN* ET *AL-RAḤÎM* A LE PLUS D'EXTENSION (*AKHTAR AL-MUBÂLAGHA*) ?

Abû Çâlih rapporte cette nouvelle d'Ibn 'Abbâs : « *Al-Raḥmân* et *al-Raḥîm* sont deux Noms de compassion (*raqîqân*), l'un des deux implique plus de compassion que l'autre. Mais il n'a toutefois pas précisé lequel ». Al-Ḥusayn Ibn al-Faḍl al-Balakhî en a dit : « Cette appréciation est celle du narrateur car la compassion (*riqqa*) ne fait pas partie des Qualités d'Allâh » (reconnues par voie traditionnelle).

Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : *« En vérité, Allâh est bienveillant dans l'assistance (rafîq) et aime la bienveillante assistance (rifq). Il accorde à cause d'elle ce qu'Il n'accorde pas devant la dureté impitoyable ('anf). »*

Sache-le ! Il ne fait aucun doute que chacun de ces deux Noms divins (*raḥmân* et *raḥîm*) dérive de *raḥma*, la Miséricorde. Si l'un d'eux

---

[12] Aucune démonstration ne peut rendre compte du mystère impénétrable pour l'être créé, de la Prédestination du bien comme du mal.

Ce thème a déjà été abordé au chapitre sur la *du'a'* ou demande spontanée et notamment dans la présentation de ce chapitre. Il sera traité à nouveau au chapitre sur le nom *al-'adl*, l'Équitable, le Juste.

n'impliquait pas plus d'extension que l'autre, ils seraient de purs synonymes sans aucune différence de sens, ce qui est loin d'être le cas ! Il ressort alors que l'un des deux comporte plus d'extension, (mais quant à savoir lequel), il y a divergence bien que la plupart des savants disent qu'il s'agit de *al-raḥmân*, le Tout-Miséricordieux Ils présentent quatre arguments pour appuyer leur thèse.

1) *al-Raḥman* a plus d'extension

a) Premier argument

L'invocation suivante est bien connue : « Ô Tout-Miséricordieux dans ce bas-monde et Très-Miséricordieux dans la vie future (*yâ raḥmân ad dunyâ wa raḥim al-âkhira*) ! »

Cette différence fait ressortir que *al-raḥmân* implique plus d'extension que *al-raḥîm* puisque la Miséricorde issue du Tout-Miséricordieux concerne d'une manière générale l'ami et l'ennemi, le véridique et l'hypocrite, alors que la Miséricorde rayonnant du Très-Miséricordieux concerne proprement le Fidèle.

Ja'far aç-Çâdiq - qu'Allâh soit satisfait de lui - a dit à ce propos : « L'usage du Nom *al-raḥmân* est réservé au Vrai et s'applique à toutes les créatures car Sa Miséricorde atteint le bon comme le pervers alors que le Nom *al-raḥîm* est d'usage général mais s'applique plus particulièrement aux créatures du fait que ce nom est utilisé pour d'autres qu'Allâh. Sous le rapport (de la langue) il reçoit donc un sens général mais s'adresse plus particulièrement à certains êtres car cette miséricorde (qui lui est propre) caractérise les seuls fidèles ».

b) Deuxième argument

Le mot *al-raḥmân* est une forme dérivée avec valeur intensive (construite sur le paradigme *fa'lân*). Ce type de construction signifie « plein de » (comme il a été dit plus haut)[13].

Le mot *al-raḥim* est du type *fa'îl* et signifie dans cette construction, aussi bien celui qui fait miséricorde que celui à qui l'on fait miséricorde. L'acception active de cette forme dérivée ne comporte pas plus d'extension que son acception passive.

---

[13] L'auteur présente des exemples, tirés de l'usage, que nous n'avons pas traduits.

c) Troisième argument

Ces deux vocables ont une racine commune (puisqu'il dérivent tous deux de *raḥma*, miséricorde). Or, le nom *raḥmân* comporte un nombre de lettres plus grand que le mot *raḥîm*. Il implique donc une extension plus grande que le second[14].

d) Quatrième argument

Abû Sa'îd rapporte que Jésus - sur lui la paix - a dit : « *al-raḥmân* est Tout-Miséricordieux dans ce bas-monde et *al-raḥîm* est Très-Miséricordieux dans la Vie future ». Cette formulation indique que le premier a plus d'extension que le second.

2) Raisons de la disposition conjointe de ces deux noms

Si on affirme que le Nom *al-raḥmân* a plus d'extension que le Nom *al-raḥîm*, pourquoi alors le précède-t-il dans la *basmallâh* : *bism-illâh ir-raḥmân ir-raḥîm* - au nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ? Nous répondrons ceci :

a) *al-raḥmân* est le nom que le Dieu-Producteur (*bârî*) se réserve exclusivement pour Lui comme le Nom Allâh est celui qu'Il se réserve pour Lui-même exclusivement[15].

Dans cette formule coranique (la *basmallâh*), la mention du Nom Allâh vient en premier, puis il est suivi du Nom *al-raḥmân* à cause de l'affinité existant entre eux deux.

b) *al-raḥmân* confère la Miséricorde universelle alors que *al-raḥîm* accorde la Miséricorde réservée aux seuls Fidèles. Le premier est comparable au principe (*açl*), le second à l'accroissement (*ziyâda*) d'excellence. Or, le principe doit être antérieur à sa manifestation comme le verset suivant permet de le vérifier : ***Ceux qui se sont comportés excellemment auront l'Excellence et un surcroît*** (*Coran* X, 26).

c) La disposition des mots de cette formule coranique est excellente et leur harmonieuse rencontre influence grandement les autres versets de la sourate *al-Fâtiḥa* (celle qui ouvre, première sourate du Coran)[16].

---

[14] Dans ce symbolisme des lettres que relève l'auteur, un plus grand nombre de lettres implique un développement plus grand.

[15] En vertu du verset de Coran XVII, 110 que nous avons cité dans la n.5 supra.

[16] Râzî ne développe pas cette allusion. On peut comprendre que les Noms divins présentés dans la *Fâtiḥa* représentent des fonctions universelles nécessaires à la

3) *al-rahim* a plus d'extension

D'autres disent que le nom *al-raḥîm* implique une miséricorde plus étendue et s'appuient sur trois arguments pour le prouver :

A) Premier argument

Le nom *al-raḥmân*, de même qu'il comporte le sens de miséricorde, implique de même certaines nuances de crainte révérencielle (*hayba*), de force réductrice (*qahr*) et de superbe (*kibriyâ'*). La preuve en est donnée par cette parole coranique : ***Le Règne et la Vérité, en ce jour, sont au Tout-Miséricordieux*** (*raḥmân*), ***et ce jour sera difficile pour les infidèles*** (*Coran* XXV, 26). Si le nom *al-raḥmân* ne comportait pas un aspect de crainte révérencielle et de force réductrice, pourquoi la mention de la menace (*wa'îd*) qui le suit serait-elle mise en relation avec Lui. Le Nom Allâh dans la *Basmallâh* est le signe d'une force réductrice, d'une contrainte et d'une grandeur sans borne. Le nom *al-raḥmân,* dans cette même formule, exprime comme une réalité intermédiaire entre la force réductrice et la bonté pénétrante (*lutf*) alors que

---

création. Tels sont dans l'ordre : Allâh, le Tout et Très-Miséricordieux, le Seigneur et le Souverain. Nous avons déjà exposé la Cosmogonie de ces Fonctions divines fondamentales dans notre introduction au *Traité sur le Nom Allâh*, opus cité.

La sourate *al-Fâtiḥa* peut se diviser en trois moments principaux. Le premier comprend les versets suivants : ***Au Nom de Dieu, le Tout et Très-Miséricordieux, la Louange est à Dieu, le Seigneur des mondes animés, le Tout et Très- Miséricordieux, le Souverain-Maître du Jour de la Rétribution***. Il s'agit d'une énumération de Qualités divines essentielles qui suggèrent la différenciation des fonctions divines pour que la Création s'accomplisse et pour que Dieu se fasse connaître aux êtres qu'Il produit par pure miséricorde d'amour.

Le deuxième moment met en relation Seigneur et serviteur : ***C'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons assistance. Guide-nous dans la Voie qui demande la rectitude***.

Le troisième temps rappelle le sort qui attend les différentes catégories d'âmes soumises, bon gré mal gré, à leur Seigneur : ***La voie de ceux que Tu as comblé de bienfaits, non pas de ceux qui ont encouru Ton courroux***...

Ces trois moments de la *Fâtiḥa* sont ainsi parfaitement gradués. Il s'agit d'abord de reconnaître la transcendance de Dieu, puis la présence du Dieu miséricordieux, Seigneur et Souverain dans Son Œuvre et enfin la relation nécessaire qui lie Seigneur et serviteur pour que ce dernier se rapproche de son Seigneur et soit sanctifié par Lui en Lui.

le nom *al-raḥîm* qui achève cette formule indique la perfection de la miséricorde.

B) Deuxième argument

La mention du nom *raḥîm* après celle du nom *raḥmân* dans cette formule est le signe que le second nom a une plus grande extension.

Certains disent : *al-raḥmân* vient avant *al-raḥîm* puisqu'il est attribué en propre à Allâh et qu'il y a entre les deux noms *al-raḥmân* et Allâh un mode d'affinité.

Nous leur répondrons que nous avons déjà précisé que le Nom Allâh est un nom (propre) et comme tel il doit précéder tous les autres noms. Or, *al-raḥmân* est un nom dérivé qui qualifie Allâh. Donner la priorité à ce qui est d'une perfection moindre n'est donc pas permis

Le nom *al-raḥîm* dit-on appelle un surcroît (de grâce). Nous répondrons que la Miséricorde d'Allâh est une seule et unique Réalité (*ḥaqîqa wâḥida*). *Al-raḥmân* ne prodigue Sa Miséricorde que dans ce bas-monde et *al-raḥîm* la sienne dans ce bas-monde et dans la Vie future. Il faut donc que *al-raḥîm* ait plus d'extension.

Si l'on prétend que l'ordre de ces deux Noms divins, dans la *basmallâh*, est plus conforme à la manière de séparer les versets de la sourate *al-Fâtiḥa* (où ils se trouvent en tête selon certaines traditions), nous répondrons que cette considération n'a rien à voir avec cette question. On peut en donner la preuve suivante : celui qui avance que la *basmallâh* est l'un des versets de la sourate *al-fâtiḥa*, fait une pose dans la récitation rituelle du Coran, au verset : ***Les bienfaits que Tu as mis sur eux*** (*an'amta 'alayhim*) bien que la séparation de ce verset ne s'accorde pas avec la distribution des versets précédents.

C) Troisième argument

Le mot *al-raḥîm*, terminant cette formule révélée, doit donner une plus grande preuve de miséricorde en renforçant ainsi la bonne opinion au sujet d'Allâh et en intensifiant l'espoir en Sa Miséricorde.

VI - Participation du serviteur a ces deux noms divins

Le Maître al-Ghazâlî mentionne le ḥâdîth suivant du Prophète - sur lui la grâce et la paix - : « *Qualifiez-vous par les caractères d'Allâh* ». Cette parole implique que le serviteur a vis-à-vis de chacun des Noms

d'Allâh un mode de participation qui le concerne. Les philosophes anciens enseignaient que la Sagesse consistait à ressembler (*tashabbuh*) à Dieu dans la mesure de la capacité humaine.

Une fois cela bien compris, nous te dirons que le serviteur participe au Nom le Tout-Miséricordieux en faisant preuve de beaucoup de miséricorde.

Sache-le ! Les proches d'un être ont plus de droit à recevoir la miséricorde de sa part. Or, la réalité la plus intime de l'homme est son âme. Il lui incombe donc d'être miséricordieux envers lui-même puis envers les autres ainsi que l'a précisé le Prophète : « *Commence par ton âme et ensuite par ta famille à charge* ».

La miséricorde envers son âme concerne les affaires spirituelles et corporelles. Sache que, pour les premières, l'âme a besoin de deux sortes d'exigences : doctrinale (*nazhariyya*) et pratique (*'amaliyya*).

Au regard des besoins doctrinaux, la miséricorde est réalisée en faisant disparaître l'ignorance de l'âme et en la parant de la science. Sous le mode pratique, l'âme doit acquérir les vertus (*akhlâq*), se garder des deux sortes d'exagération par excès (*ifrâṭ*) et par défaut (*tafrîṭ*) et s'attacher à réaliser le juste milieu (*tawassuṭ*) en toute chose.

Les besoins corporels sont doubles : nécessaires et accidentels.

Les premiers se résument à la satisfaction corporelle : nourriture et mariage. Allâh a dit : ***Mangez et buvez et ne dépassez pas la mesure*** (*Coran* VII, 31). La miséricorde envers le corps consiste donc à empêcher les excès (*isrâf*).

Les besoins accidentels concernent les biens. La miséricorde correspondante est ainsi exprimée : ***Ceux qui, lorsqu'ils dépensent, ne sont ni excessifs ni parcimonieux et qui trouvent la juste mesure entre les deux*** (*Coran* XXV, 67).

Tels sont les principes qui fondent la miséricorde et que chacun doit respecter pour lui-même.

La miséricorde envers autrui a été décrite par Aristote dans son ouvrage sur Alexandre[17]. Il y dit entre autre :

« Les Princes sont de quatre sortes » :

1) Les Princes de l'Inde qui refusent les plaisirs corporels à eux-mêmes et à leurs sujets car, disent-ils, celui qui endure dans cette vie

[17] Il s'agit d'Alexandre le Grand pour qui Aristote composa sa Politique.

fatigue et épreuve éprouvera joie et bonheur en la quittant. Par contre, celui dont la vie s'écoule dans le plaisir, ressent de la peine et se trouve châtié quand il s'en sépare. Or, il faut sans aucun doute que l'homme intelligent s'évertue à fatiguer son âme ici-bas afin de recevoir le bonheur après la mort.

2) Les Princes de Perses qui s'abandonnent aux plaisirs corporels pour eux-mêmes et pour leurs sujets parce qu'ils sont convaincus que les plaisirs véritables sont ceux du corps par rapport auxquels les plaisirs spirituels ne sont que de simples élaborations inconsistantes de l'imagination.

3) Les Princes grecs qui se refusent les plaisirs pour eux-mêmes mais les permettent à leurs sujets. Ils argumentent que le Prince est, ici-bas, le substitut (*nâ'ib*) de Dieu dans le monde, le Dieu de l'Univers sustente mais n'est pas sustenté. Il accorde le profit sans en faire l'objet. Le prince heureux est celui qui s'assimile cette disposition divine.

4) Les Princes barbares qui se permettent à eux-mêmes les plaisirs corporels mais les refusent à leurs sujets. Ceux-là sont les suppôts des diables.

Une fois cette comparaison bien comprise, il t'apparaîtra que la perfection de la miséricorde humaine consiste à exhorter au bien et à détourner du mal. C'est en raison de ce comportement parfait que le Prophète a dit : « *La magnification (*ta'zhîm*) en raison du Commandement d'Allâh, la compassion (*shafâqa*) envers Ses créatures* ». A la fin de sa vie, il disait : « *La Prière rituelle et ce dont vos mains ont pris possession* ». Un des Maîtres a dit : « Toutes les bonnes œuvres se résument à deux choses : la loyauté (*çidq*) à l'égard du Vrai, le caractère vertueux (*khulq*) envers les créatures ».

Ces considérations sont probantes car l'Existant est soit nécessaire et c'est le Vrai - Gloire à Lui -, soit possible et c'est la créature. La perfection de la servitude adorative (*'ubûdiyya*) en présence du Vrai, doit rendre le serviteur intuitif (*mukâshif*) bien que la Décision (*ḥukm*) et le Commandement (*amr*) appartiennent à Allâh, pas à un autre ainsi qu'Il le dit : ***Le Commandement est à Allâh avant et après*** (*Coran* XXX, 4). La perfection de la servitude adorative demeure pour Allâh mais concerne les créatures,' la bienfaisance (*iḥsân*), concerne les créatures pour le Vrai. Mais Allâh est plus savant.

Il est sûr que le degré le plus magnifique est celui de la miséricorde, par laquelle Allâh qualifie Son Messager. Ne dit-il pas : ***Nous ne t'avons envoyé que comme Miséricorde pour les êtres de l'Univers*** (*Coran* XXI, 107). ***Avec les Fidèles, il (le Prophète) est bienveillant et miséricordieux*** (*Coran* IX, 128). ***C'est par Miséricorde d'Allâh que tu as été souple à leur égard. Mais si tu avais été dur et rude de cœur, ils se seraient dispersés en s'éloignant de toi*** (*Coran* III, 159).

L'envoyé d'Allâh rendit hommage à Ses Compagnons et commença par mentionner la miséricorde d'Abû Bakr[18] de cette façon : « *Le plus miséricordieux à l'égard des êtres de ma Communauté est Abû Bakr.* » Il a dit encore : « *Le Tout-Miséricordieux fait miséricorde aux miséricordieux. Faites donc miséricorde à celui qui est sur terre, Celui qui est au ciel vous sera miséricordieux.* » Il a dit aussi : « *Il n'est pas fait miséricorde à celui qui n'est pas miséricordieux* ».

On rapporte que 'Omar ibn 'Abd al-'Azîz[19] partit pour la prière le jour de la Fête. Après avoir prié il invoqua ainsi : « Ô mon Dieu ! Fais-moi miséricorde car n'as-Tu pas dit : ***En vérité, la Miséricorde d'Allâh est proche des Bienfaisants*** (*muḥsînûn*) (*Coran* VII, 56). Si je ne suis pas d'entre eux, je suis parmi ceux qui jeûnent : Or, Tu as bien dit : ***A ceux et celles qui jeûnent, Allâh a promis pardon et rétribution magnifique*** (*Coran* XXXIII, 25). Et, si je ne suis pas d'entre les jeûneurs, je suis parmi les Fidèles ; Or, Tu as dit : ***Il est Très-Miséricordieux avec les Fidèles*** (*Coran* XXXIII, 43). Si toutefois, je ne méritais pas cela, alors je suis une chose (*shay'*) ; Or Tu as dit : ***Ma miséricorde s'étend à toute chose*** (*Coran* VII, 156). Et si je n'étais pas ainsi, je reste atteint là-même où Ta Miséricorde semble irrecevable car Tu as dit : ***Ceux qu'un événement atteint disent : « En vérité, nous sommes à Allâh et vers lui nous retournons*** » (*Coran* II, 156).

VII - Des paroles des maitres sur ces deux noms divins

On a dit : « Le Tout-Miséricordieux s'adresse aux gens de la pauvreté spirituelle (*iftiqâr*), le Très-Miséricordieux à ceux de l'illustration (*iftikhâr*). Quand ils attestent Sa Majesté, ils sont comme fous et

---

[18] Abû Bakr aç-Çiddîq ou le Véridique, premier Calife successeur du Prophète.

[19] Calife de la dynastie Omeyyade. Il régna de 99/717 à 102/720, année de sa mort.

deviennent démunis mais quand ils témoignent de Sa Beauté ils vivent et deviennent illustres »

2) On a dit : « Le Tout-Miséricordieux recouvre (le péché) de ce bas-monde, le Très-Miséricordieux le pardonne dans la vie future ».

3) 'Abd Allâh ibn al-Mubârak[20] a dit : « Le Tout-Miséricordieux accorde quand on demande, le Très-Miséricordieux s'irrite quand on ne demande pas ».

4) Abû Hurayra[21] rapporte que le Prophète disait : « *Allâh s'irrite contre celui qui ne demande pas* ».

Le Poète l'a chanté dans ce vers :

« *Allâh s'irrite que tu négliges Sa demande*
Alors que le fils d'Adam se fâche
Quand on le sollicite »

5) Abû Bakr al-Warrâq a dit : « Le Tout-Miséricordieux produit la félicité, le Très-Miséricordieux les bienfaits. La félicité, c'est ce qu'Il accorde et donne sans retour ; le bienfait, c'est ce qu'Il fait connaître et le bien-être qu'Il procure ».

6) Muḥammad ibn 'Alî at-Tirmidhî[22] a dit : « Le Tout-Miséricordieux sauve des Enfers, le Très-Miséricordieux fait entrer aux Paradis ». Le verset suivant s'applique au premier Nom : ***Vous étiez au bord d'un abîme du Feu infernal et Il vous en a sauvé*** (*Coran* III, 103). Celui-ci concerne le second : ***Entrez-là (dans le Paradis) confiants avec la paix*** (*Coran* XV, 46).

7) Al-Ḥârith ibn Asad al-Muḥâsibî[23] a dit : « Le Tout-Miséricordieux fait disparaître les afflictions et les défauts, le Très-Miséricordieux illumine les cœurs au moyen des Mystères ».

---

[20] Grand docteur du Khurâsân (m. 180/797). Il fut tout à la fois traditionaliste, soufi et défenseur fervent du Califat, adversaire de l'appréciation personnelle (*ra'y*) préconisée par Abû Ḥanîfa.

[21] Célèbre compagnon du Prophète et rapporteur de ḥadîths.

[22] Soufi, né à Tirmidh, vers 210/825 et mort vers 320/932.

[23] Ascète et soufi, il naquit à Basra vers 165/781 et mourut à Bagdad en 243/857. Il étudia le *fiqh* et le *kalam* et composa des ouvrages d'éthique spirituelle. Ibn Ḥanbal

8) On a dit : « Le Tout-Miséricordieux dissipe les afflictions, le Très-Miséricordieux pardonne les péchés. Le premier pardonne les actes mauvais, le second agrée les œuvres d'obéissance ».

9) On a dit : « Le Tout-Miséricordieux enseigne le Coran selon ce verset : ***Le Tout-Miséricordieux. Il a enseigné le Coran, ou Il a déterminé la science de la Récitation*** (*'allama-l-Qur'ân*) (*Coran* LV, 1 et 2). Le Très-Miséricordieux fait apparaître la marque de considération et de paix selon ce verset : ***Paix ! leur sera-t-il dit de la part d'un Seigneur Très-Miséricordieux*** (*Coran* XXXVI, 58).

10) On a dit : Allâh est le nom qui convient aux Devançants (*sâbiqûn*) (Cf. *Coran* LVI, 10) ; le Tout-Miséricordieux à ceux qui visent le juste milieu (*muqtaçidûn*) (Cf. *Coran* XXXV, 33) ; le Très-Miséricordieux, à ceux qui se lèsent eux-mêmes (*zhâlimûn*) (Cf. *Coran* XXXV, 33).

---

le considérait comme un innovateur. Il est un des premiers soufis à avoir écrit sur l'amour (*maḥabha*) de Dieu.

PRÉSENTATION DU CHAPITRE DEUXIÈME

Les difficultés de traduction de l'arabe classique et révélé à une autre langue et, en particulier, au français, sont nombreuses. Une des plus considérables réside dans le fait que la langue de la Révélation islamique n'est jamais, *a priori* et de principe, conventionnelle. Avant d'être des sons articulés, des paroles, des phrases, le texte coranique, d'où sont extraits les Noms divins que Râzî va étudier dans ce chapitre : *al-malik, al-mâlik, al-malîk, mâlik al-mulk* et *al-malakût,* est avant tout la propre Parole de Dieu qu'Il se prononce à Lui-même selon la Connaissance qu'Il en a dans Sa Science infinie. Par la Sagesse divine normative, il existe, entre ce langage principiel et véritable et celui exprimé dans le texte arabe explicite que le musulman récite rituellement, un lien symbolique incontestable. Tout le langage coranique est descriptif et concret, il décrit Dieu et Sa manifestation à l'aide de symboles.

Un symbole révélé doit toujours permettre de faire allusion à la réalité symbolisée qui est Dieu Lui-même ultimement. Le symbole est donc pour l'être humain le point de départ d'une investigation, d'une démarche intellectuelle et spirituelle vers Dieu dont l'aboutissement est Dieu-même. Cependant, l'être créé ne pourra jamais atteindre vraiment Dieu par des comparaisons à Son sujet. C'est Dieu Lui-même qui propose le langage de la Révélation en se décrivant Lui-même tel qu'Il est et non pas tel que nous pensons qu'Il est. La Révélation, c'est évident, procède de Dieu et s'exprime par le langage que les hommes comprennent dans son sens immédiat et concret.

L'application de ce principe doit se faire à tous les termes par lesquels Dieu s'exprime. Tout au long de l'analyse que Râzî fait des Noms divins dans cette partie du Traité, nous retrouverons la même scrupuleuse démarche, celle qui consiste à étudier tel Nom divin en fonction de ses significations sémantiques. En effet, si Dieu propose le langage de la Révélation aux hommes selon la science qu'Il en a de

toute éternité, ceux-ci par contre doivent se mettre dans la disposition requise pour recevoir la grâce divine et pour comprendre par dévoilement et intuition ce que sont vraiment les Paroles de Dieu en partant de celles symboliques du discours coranique. L'analogie que l'homme fait entre les éléments apparemment matériels du langage articulé de la Révélation et de la Parole de Dieu comme Il se la récite à Lui-même, n'est valable que comme une certaine voie d'approche de la Réalité divine. Mais finalement, l'être doit connaître cette Réalité en Elle-même et lorsqu'il récite rituellement les versets coraniques ou signes de Dieu (*âyât Allâh*), il devrait percevoir la parole qu'il prononce comme venant de Dieu Lui-même qui l'informe au sujet de Lui-même.

Les considérations générales étant posées, comment convient-il de traduire les différents termes, de même racine, étudiés dans cet important chapitre ?

Cette racine trilitaire *Ma.La.Ka* comporte les sens suivants : Posséder et maîtriser quelque chose, épouser quelqu'un, attacher et serrer fortement, pétrir la pâte.

Les noms coraniques qui en dérivent pourraient être traduits d'une manière homogène de la manière suivante :

Mulk : l'acte de posséder pleinement et délibérément.

Mâlik : nom d'agent, le Possédant.

Malîk : nom intensif avec sens actif et passif, le Possessif-possédé ou objet de possession.

Malik : le Possesseur.

Mâlik al-Mulk : le Possédant l'acte de posséder.

Malakût : nom à sens actif et passif avec valeur exclusive, la possession totale exclusive.

Mamlûk : Possédé, possession, ce qui est possédé.

Nous avons rendu chacun de ces termes coraniques selon l'usage courant tout en nous efforçant de traduire les nuances de leur racine commune chaque fois que cela était possible.

CHAPITRE DEUXIÈME

AL-MALIK : LE SOUVERAIN, LE ROI[1]

I - NOMS APPARENTÉS À *AL-MALIK*[2]

Sache qu'on trouve dans le Coran les formes suivantes apparentées à ce Nom et qui s'appliquent à Allâh :

1) *al-Malik* : le Souverain, le Roi. ***Lui, Allâh, Celui qui est nul dieu autre que Lui, le Souverain*** *(malik)*, ***le Très-Saint*** (*Coran* LIX, 23).

2) *al-Mâlik* : Le Possesseur, le Suzerain. ***Celui qui possède le Jour de la Rétribution*** (*Coran* I, 3).

3) *al-Malîk* : Le Très-Possesseur, le Possessif-Objet de possession. ***En vérité, ceux qui craignent pudiquement seront dans des jardins et des fleuves lumineux, sur un siège de véridicité, auprès d'un Possessif-Objet de Possession*** (*malîk*) ***doué de pouvoir absolu*** (*Coran* LIV, 55).

4) *Mâlik al-Mulk* : Le Possesseur du Royaume ou du Règne. ***Ô mon Dieu ! Souverain du Royaume, Tu accordes le Royaume à qui Tu veux et Tu enlèves le Royaume à qui Tu veux...*** (*Coran* III, 26).

---

[1] Pour un commentaire plus développé, nous renvoyons à notre traduction et nos commentaires du Traité sur le Nom Allâh, op. cité.

[2] Des principaux termes dérivés de la racine trilitère : *Ma La Ka*, posséder, disposer librement, nous retiendrons les trois suivants dont les significations sont en étroite corrélation :

Malik, Maître, Souverain.

Mulk, l'acte de posséder, la possession.

Mamlûk, possédé, assujetti.

Une fois que la fonction du Malik est posée comme nécessaire à l'actualisation du Monde, Son Acte permanent, celui de posséder, en découle simultanément ainsi que les réalités sur lesquelles il porte, c'est-à-dire les êtres assujettis qui sont la possession du Souverain-Maître.

5) *al-Malakût* : le Royaume céleste. ***Gloire à Celui dans la Main*** (yad *ou force active*) ***de Qui est le Royaume céleste de toute chose*** (*Coran* XXXVI, 83).

Sache que sur ces cinq noms, *al-malik* et *mâlik al-mulk* sont les deux seuls à être mentionnés dans l'énumération traditionnelle des quatre-vingt-dix-neuf Noms excellents.

II - DE LA RÉALITÉ DU MALIK[3]

Il y a divergence d'opinions sur la signification de ce nom. Certains estiment qu'il dérive d'une racine signifiant : le fait d'avoir la libre disposition d'une chose ou le fait d'agir à son gré (*taçarruf*). Ce nom est alors considéré comme une qualité d'activité. D'autres précisent que ce nom exprime la capacité à disposer librement d'une chose ou le pouvoir d'user librement (*al-quadra 'alâ al-taçarruf*) même en l'absence d'empêchement. Selon cette interprétation, le nom *al-malik* est une qualité d'Essence.

1) Ceux qui contestent que ce nom signifie : Celui qui agit à son gré, font une analyse plus approfondie en distinguant trois aspects :

- Le premier concerne l'enfant et le dément qui peuvent entrer en possession de biens (*mulk*) sans pourtant pouvoir les gérer (*taçarruf*). Leur tuteur (*walî*) n'a pas la possession (*mulk*) de ces biens tout en ayant le droit de les gérer.

- Le deuxième intéresse l'être gagé (*marhûn*) et celui dont on loue les services (*musta'jar*), chacun dépendant (*mamlûk*) d'un maître (*mâlik*) à qui on ne reconnaît toutefois pas le droit de disposer d'eux, au point même que le gageur (*râhin*) ne peut affranchir l'esclave gagé, selon la plus sûre de deux opinions émises par ash-Shâfi'î. L'héritage indivis (*mushâ'*) ne peut faire l'objet ni d'un gage (*rahn*) ni d'un don (*hiba*) selon l'avis de Abû Ḥanîfa.

---

[3] Ces significations sont indissociables comme la cause ne peut être séparée de son effet.

Le Souverain *malik* a une fonction universelle de gestion et d'économie du Monde nécessitant des êtres qui en dépendent. Son Pouvoir d'agir s'actualise à jamais, à travers les êtres qui sont Sa Possession exclusive. Telle sera la conclusion de Râzî après avoir analysé ces deux interprétations et les sophismes qu'elles engendrent.

- Le troisième s'applique à Allâh - exalté soit-Il - qui s'est qualifié de Possesseur (*mâlik*) du Jour de la Rétribution, avant même qu'Il ne crée ce jour ni qu'Il ne l'existencie. Il y a donc déjà possession (*mulk*), même si on ne peut en user (*taçarruf*) en l'absence d'existence présente. Cette remarque indique que la possession (*mulk*) se distingue de son usage (*taçarruf*).

2) Dans la seconde interprétation, celle où le *Malik* exprime la capacité de disposer d'une chose à son gré, on fait valoir deux difficultés (purement verbales que nous réfuterons).

a : La première objection, que l'on soulève dans cette hypothèse, consiste à soutenir qu'Allâh n'est possesseur (*mâlik*) d'aucune des choses existantes, car le libre pouvoir du Puissant ne s'exerce (disent-ils), d'aucune façon sur l'être, en tant qu'il est (déjà) existencié. En effet, (disent-ils), si le Puissant avait la libre possibilité d'exercer Sa puissance sur l'existant, Il aurait pouvoir soit de l'existencier (*îjâd*) soit de l'anéantir (*i'dâm*). Or, les deux hypothèses étant fausses, l'affirmation du pouvoir exercé sur l'être (déjà) existant est sans fondement.

Nous disions que le Puissant n'a pas de pouvoir sur l'être existant car cela nécessiterait l'existenciation de celui-ci qui est (déjà) existant, ce qui est absurde !

Nous ajouterons (soutiennent ceux-là), que le Puissant n'a pas davantage le pouvoir de causer l'anéantissement de l'être existant, car la position doctrinale de la plupart des Théologiens revient à conclure que l'anéantissement par le pouvoir est absurde !

Ces Théologiens précisent qu'il en est ainsi puisque le pouvoir (*qudra*) est une qualité qui produit un effet (*ma'aththir*), alors que la privation ou non-existence (*'adam*) est pure négation.

Il serait en effet contradictoire (ajoutent-ils), de soutenir que la puissance se manifesterait par ses effets tout en soutenant (dans cette hypothèse) qu'il n'existe ni effet (*athar*), ni chose, ni être déterminé, ni essence.

Il est donc certain (disent-ils), que l'anéantissement par la puissance est impossible.

Pourtant, on peut aussi soutenir l'hypothèse de l'anéantissement par le pouvoir, avec cette restriction, précisons-nous, que dans ce cas, cette puissance est celle qui fait passer l'être existant (*mawjûd*) à l'inexistence (*ma'dûm*). Dès lors, l'être soumis à la puissance, n'est que cette privation (*'adam*) consécutive à cette existence (*wujûd*)

Or, si le Souverain (*malik*) exprime la puissance, et si l'être qui en fait l'objet n'est que cette privation, il importe de dire que l'être assujetti (*mamlûk*) (au Souverain) n'est que cette privation d'existence.

Dans toutes ces hypothèses, il résulterait qu'Allâh ne serait Possesseur (*mâlik*) d'aucune des choses existantes et que, dans le Royaume (*mulk*) qu'Il possède, il n'y aurait que privation d'existence (*ma'dûm*). Or, ce jugement est le comble de l'absurdité !

b : L'autre objection (également toute verbale) est la suivante : Si le souverain (*malik*) devait être l'expression du pouvoir, aucune des réalités accidentelles (*a'râḍ mawjûda*) ne serait la possession (*mulk ou milk*) d'Allâh, puisque s'Il avait pouvoir sur elles, Il l'aurait soit par l'existenciation, ce qui est impossible en raison de l'impossibilité d'existencier l'être (déjà) existant, soit par l'anéantissement, ce qui est également sans fondement, ces réalités accidentelles étant inexorablement pur néant dès le moment suivant, ce qui est nécessaire par soi restant dans l'impossibilité de se produire par un agent (quel qu'il soit). Il est donc impossible que ces réalités accidentelles, dans leur condition de non-existence soient, dès le moment suivant, subsistantes par le Tout-Puissant.

Il ressort de cette démonstration (disent ceux-là), que le pouvoir exercé sur les réalités accidentelles ne pourrait être ni par l'existenciation ni par l'anéantissement et qu'aucune d'entre elles ne serait la possession d'Allâh.

Sache que ces deux difficultés soulevées sont purement verbales. En effet, Allâh possède (*yamliku*) les choses avant même leur existence pour la simple raison qu'Il est Tout-Puissant pour les faire passer de la non-existence (*'adam*) à l'existence (*wujûd*). Il les possède au moment de leur actualisation (*ḥudûth*). C'est que selon nous, la Puissance (*qudra*) produit son effet pour que la chose s'actualise (*iḥdâth*) au moment même de son actualisation, jamais avant elle.

De plus, si celui qui est actualisé est susceptible de permanence, Allâh - exalté soit-Il - est bien alors le Possesseur (*mâlik*) des choses pour la simple raison qu'Il est Tout-Puissant sur la permanence qu'Il leur accorde.

Si l'on objectait : « Ce qui est permanent (*bâqî*) l'est par la permanence (*baqâ'*) » ; oui, mais alors, la permanence des choses se produit seulement par la création de leur permanence !

Si l'on objectait encore : « L'anéantissement par la Puissance est possible » ; oui, mais alors, la permanence des choses résulte seulement du fait qu'Allâh ne les anéantit pas

Si l'on objectait enfin : « Celui qui est actualisé n'est pas susceptible de permanence » ; nous dirions qu'Allâh - exalté soit-Il - est Possesseur (*mâlik*) des choses pour la simple raison qu'Il est Tout-Puissant sur leur réintégration après les avoir anéanties.

Il résulte assurément, qu'en dehors d'Allâh, toutes les réalités éphémères ou possibles sont bien assujetties à être la possession d'Allâh, peu importe qu'elles soient non existantes ou existantes.

Sache que les philologues (*ahl al-lugha*) font remarquer que la racine du mot *malik* signifie : attacher (*rabṭ*) et serrer fortement (*shadd*). Ainsi dit-on : pétrir (*malaka*) la pâte lorsqu'on la traite fermement avec adresse. On dit aussi : lier une femme (*imlâk al-mar'a*) par le mariage...

Sache-le ! La réalisation de ce lien et de cet attachement rigoureux se rapporte à la puissance totale et parfaite. Néanmoins, il se confirme qu'il n'y a aucune incompatibilité entre ce point de vue et celui que nous avons nous-mêmes exposé précédemment.

III - ALLÂH EST-IL SEUL À POSSÉDER ?

Les représentants de notre École enseignent que le *mulk* est l'acte de posséder ou de régner. Le *mulk* ou règne n'appartient, en réalité, qu'à Allâh car il exprime la Puissance parfaite, ainsi que nous l'avons expliqué au début de ce chapitre, qui n'appartient qu'à Lui-Seul. Le Royaume (*mulk*) appartient à Allâh et seulement à Lui.

Mais alors, le serviteur possède-t-il par l'acte qui le rend possesseur (*tamlîk*) ?

Les Docteurs en jurisprudence (*fuqahâ'*) sont en désaccord notoire sur ce point doctrinal.

La doctrine la plus sûre est que le serviteur ne possède rien car la liberté ou indépendance (*istiqlâl*) qui lui permettrait de disposer à son gré (*taçarruf*) d'autrui serait la conséquence de cette auto-indépendance ou autodétermination (*mustaqillan fî nafsihi*). Or, comment le serviteur qui n'est jamais indépendant ni par soi ni par définition, pourrait-il disposer librement d'un autre ?

À titre d'exemple, l'esclave ne peut devenir voyageur qu'au moment où son maître projette de voyager ou bien encore, il ne peut se lever qu'au moment où son maître formule l'intention qu'il se mette debout ; mais, *de jure*, il ne peut jamais s'acquitter du témoignage. Allâh n'a-t-il pas dit : ***Allâh propose en parabole un serviteur assujetti*** (*mamluk*, lit. possédé) ***qui n'avait pouvoir sur rien*** (*Coran* XVI, 75). Or, s'il ne peut rien, comment serait-il possesseur (*mâlik*) ?

De plus, le *Malik* véritable confère à certains de Ses serviteurs des prérogatives sur certaines choses qui sont réellement accordées par la fonction d'autorité de celui qui est véritablement Possesseur (*mâlik*).

Allâh parle ainsi de ces secrets : ***Le Commandement appartient à Allâh avant et après*** (*Coran* XXX, 4).

En outre, Il a accordé un privilège à ce Commandement au Jour de la Résurrection en disant : ***Le Commandement en ce Jour (est) à Allâh*** (*Coran* LXXXII, 19). ***La Création et le Commandement ne sont-ils pas à Allâh ?*** (*Coran* VII, 54). ***La Décision*** (*ḥukm*) ***n'est-elle pas à Allâh alors qu'Il est le plus prompt de ceux qui demandent des comptes*** (*Coran* VI, 62). ***A Lui la Décision dans la Vie future*** (*Coran* XXVIII, 70). ***La Louange est à Allâh le Seigneur des êtres de l'Univers*** (*Coran* I, 1).

Or, si l'être est ainsi assujetti à son Seigneur, Lui est son Souverain (*malik*). Il en résulte qu'Allâh est le Possesseur (*mâlik*) de tous les êtres possibles.

IV - FONCTIONS DU MALIK ET DU MÂLIK

Il y a divergence quant à savoir lequel de ces deux noms a une fonctions plus étendue.

1) Fonction du *Malik*

Certains disent que *al-malik*, le Souverain a une fonction plus étendue. Ils donnent cinq raisons :

La première : Le *Malik* est reconnu être possesseur (*mâlik*) de biens (*mamlûk*) ou possessions nombreux. N'as-tu pas remarqué qu'on dit de quelqu'un qu'il est possesseur ou propriétaire (*mâlik*) d'une maison ou encore possesseur (*mâlik*) d'un troupeau et non souverain (*malik*) d'une demeure ou de bétail car le terme *malik* n'est usité qu'en cas d'abondance dans les choses possédées (*mamlûkât*).

La deuxième : Allâh se glorifie d'être Possesseur du Royaume ou Règne (*mâlik al-mulk*) et non Possesseur de la proprieté (*mâlik al-milk*) car Il a dit : ***Ô mon Dieu ! Possesseur du Royaume*** (*Coran* III, 26).

Le mot *malik* dérive de *mulk*, l'acte de régner et le mot *mâlik* de *milk*, l'acte de propriété ou de posséder. Cette différence confirme que le premier est plus excellent que le second.

La troisième : On peut lire le verset suivant de deux manières :

- *mâlik yawmi-d-dîn,* ***le Possesseur du Jour de la Rétribution,***
- *malik yawmi-d-dîn,* ***le Souverain du Jour de la Rétribution*** (*Coran* I, 3).

Ce verset se trouve au tout début du Coran. Le suivant se rencontre tout à la fin : *malik an-nâs*, ***Souverain des Hommes*** (*Coran* CXIV, 2) et personne ne lira ce verset *mâlik an-nâs*, Possesseur des hommes. Or, il est évident que la fin est, à n'en pas douter, plus excellente que le commencement. Il faut donc que *al-malik* soit plus excellent que *al-mâlik.*

La quatrième : Le possesseur (*mâlik*) d'un bien terrestre peut le donner mais non celui qui règne (*malik*).

La cinquième : Le nom *malik*, en tant que qualité d'Allâh est employé seul alors que *mâlik* est utilisé en rapport d'annexion avec un autre nom comme dans ce verset : ***Le Possesseur du Jour de la Résurrection*** (*mâlik yawmi-d-dîn*). Cette particularité du nom *malik* lui confère plus d'excellence.

2) Fonction du *Mâlik*

a) D'autres disent que *al-mâlik* est plus excellent que *al-malik*

En effet, soutiennent-ils, *al-mâlik*, le Possesseur, est reconnu exercer Sa Puissance parfaite au contraire du *malik*, le Souverain. N'as-tu pas remarqué qu'on peut dire : un tel est possesseur d'un domaine et non souverain d'un domaine parce que le Souverain d'un domaine n'a la Puissance effective que sur certains aspects de ce domaine, pas sur tous, par exemple : de ne pouvoir aliéner ou faire une donation. Au contraire, le propriétaire (*mâlik*) d'un bien peut en disposer totalement. Ainsi, on peut dire : un tel est propriétaire d'un habit, ce qui implique qu'il peut le vendre ou le donner et en disposer librement de toutes les manières possibles. Il en résulte que *al-mâlik* a plus de capacité que *al-malik.*

b) On ne fait pas de différence entre les deux noms *malîk* et *mâlik* sous le rapport de l'extension, ceux-ci étant construits sur les deux paradigmes *Fa'îl* et *Fâ'il.*

c) Le Nom divin *Mâlik al-mulk* possède le maximum d'extension.

En effet, nous avons déjà expliqué que la fonction du Possesseur (*mâlik*) avait plus d'extension que celle du Souverain (*malik*), la première impliquant la seconde.

Pourtant la fonction du Souverain ne comprend pas celle du Possesseur (sous tous rapports). On peut dire aussi que celle du Souverain est plus étendue que celle du Possesseur puisque seule l'Autorité suprême (*sulṭân 'âẓîm*) caractérise la fonction du Souverain. Quant à celle du Possesseur, elle concerne tant le Possesseur que le Souverain. Chacune de ces deux fonctions est donc plus importante que l'autre sous des rapports différents.

d) La Parole divine *mâlik al-mulk*, le Possesseur du Règne, englobe dans son extension tous les sens des deux noms *malik* et *mâlik*. Elle implique que le Règne (*mulk*) soit la possession (*mamlûk lahu*) du Possesseur. Cette constatation montre que le Règne, l'Autorité (*sulṭân*) et la Puissance (*qudra*) sont Sa Possession exclusivement (*mamlûkan lahu milkan khâliçan*) et c'est Lui, Allâh, qui en est le Souverain (*malik*) et en dispose librement (*mutaçarrif*).

e) Le mot *malakût*, la Royauté absolue, est une forme intensive du nom *mulk*, le Règne, à l'exemple des deux mots suivants : *raghabût*, l'intensité du désir et *raghba*, désir ; ou encore de ceux-ci : *rahabût*, frayeur intense et *rahba*, frayeur.

V - SIGNIFICATION DU TERME *MALAKÛT*

Sache que le mot *malakût* peut recevoir soit le sens de *malik*, le Souverain, soit celui de *mamlûk*, ce qui est possédé.

Dans le verset suivant : ***Nous ferons voir à Abraham la Royauté absolue*** (*malakût*) ***des Cieux et de la Terre*** (*Coran* VI, 75), le mot *malakût* a le sens de réalité possédée (*mamlûk*).

Le même sens est impliqué dans le verset suivant : ***Gloire à Celui par la Main*** (*yad* ou force active) ***duquel est la Royauté absolue*** (*malakût*) ***de toute chose*** (*Coran* XXXVI, 83). Le mot *yad* signifie capacité ou pouvoir (*qudra*) et la relation du terme *malakût* avec le mot *yad*

(la Main divine) illustre bien la différence qui existe entre ces derniers termes.

Dans le même ordre d'idées, on étend la signification du mot science (*'ilm*) au su (ou connu) (*ma'lûm*) ; de la puissance déterminante (*qudra*) à la puissance déterminée (*maqdûr*) et de la mention (*dhikr*) au mentionné (*madhkûr*). Allâh a dit : ***ceci est la création*** (*khalq*) ***d'Allâh*** (*Coran* XXXI, 11), c'est-à-dire Son « créé » (*makhlûquhu*). Dans la même acception, Allâh a dit : ***En vérité dans la création des Cieux et de la Terre...*** (*Coran* II, 164).

VI - SENS DE L'EXPRESSION : *AL-MALIK AL ḤAQQ*

Exalté soit Allâh, le Souverain-Réel (*al-malik al-ḥaqq,* ou *le Souverain et le Vrai*). ***Nul dieu autre que Lui, le Seigneur du noble Trône*** (*Coran* XXIII, 116).

Certains maîtres véritables ont dit que le Souverain-Réel est le Riche-absolu en Son Essence et Ses Qualités qui exclut tout autre que Lui. Tout autre par nature et par ses attributs reste tributaire de Lui avec ou sans intermédiaire. Or, tout être est ou nécessaire par soi ou possible par nature, de sorte que l'Être nécessaire par Soi ne peut être que l'Unique et que l'être possible est par nature dans le besoin de l'Être nécessaire par Soi. Il en résulte sans aucun doute que l'Être nécessaire par soi se passe de tout hormis Lui sans aucune exception et que tout sauf Lui est dans Son entière nécessité. On conclut de cette démonstration que l'Unique, l'Être nécessaire par Soi est le Souverain (*malik*), le Possesseur (*mâlik*), le Très-Possédant (*malîk*) et le Possesseur du Règne (*mâlik al-mulk*) de tous les êtres existenciés et dans Sa Main se trouve leur Royauté absolue (*malakût*). Gloire à Lui, l'Unique, Celui-qui-ne-cesse-d'être-réducteur (*qahhâr*).

On a dit que *al-malik* est Celui qui possède les âmes des serviteurs et les jette dans le trouble. C'est Celui qui possède les cœurs des connaissants et les consume.

On a dit que *al-malik* est Celui qui accorde la possession s'Il le veut et provoque la disparition s'Il le veut.

Al-malik est Celui que le contestateur ne peut disputer ni le contradicteur vaincre. Par Son acte prédestinateur (*taqdîr*), Il s'isole et par Son acte de régir (*tadbîr*), Il affirme Son Unité. Personne ne s'oppose à Son Ordre et Sa Décision est irrévocable.

On a dit : *al-malik* est Celui qui fait tourner les sphères par Son décret.

VII - LES RÉALITES CONTINGENTES SONT DANS SON ROYAUME PUR NÉANT (*'ADAM*)

Sache que nous avons prouvé d'une manière irréfutable qu'Allâh est le Souverain de tous les êtres existants. La connaissance exhaustive (*istiqçâ'*) de tous les aspects de Son Royaume exige celle de toutes les réalités qui y sont existenciées, même celle de l'atome minuscule. Allâh n'a-t-Il pas la Puissance sur les réalités sans fin qui y sont soumises et sur toutes les possibilités qu'Il a actualisées et cela sans fin ? Or, l'être fini ne pourra jamais être comparable à l'infini ! Il en résulte que tous les êtres adventices sont, par rapport à leur Souverain (*malik*) et à Son Royaume (*mulk*), comme un pur néant (*'adam*).

De plus, Seul peut discerner les modalités de tous les êtres, Celui qui les connaît jusque dans l'aile du moucheron (par exemple).

On peut toutefois reconnaître cinq aspects fondamentaux dans Son Royaume en rapport avec les deux versets suivants :

Dis ! Ô mon Dieu ! Possesseur du Royaume, Tu accordes le Royaume à qui Tu veux et Tu écartes du Royaume qui Tu veux. Tu confères la puissance irrésistible à qui Tu veux et Tu rends vil qui Tu veux. Par Ta Main (ou ***force active - yad***) ***est le Bien. En vérité ; Tu es puissant sur toute chose. Tu fais pénétrer la nuit dans le jour et Tu fais pénétrer le jour dans la nuit. Tu fais sortir le vivant du mort et Tu fais sortir le mort du vivant. Tu accordes la subsistance à qui Tu veux sans compter*** (*Coran* III, 26 et 27).

Le premier aspect : dans la permanence du Règne et dans son démantèlement. Dans cet aspect rentre la notion du Souverain-Maître (*malik*) de la Rétribution et de la vie ici-bas.

- Dans la Religion ou Rétribution puisqu'Allâh guide les uns et laisse s'égarer les autres ainsi qu'Il l'a dit : ***Par cela Il en laisse égarer beaucoup et par cela Il en guide beaucoup*** (*Coran* II, 26).

- Dans la vie ici-bas puisqu'Allâh a dit : ***C'est Lui qui vous a établis lieutenants*** (*khalâ'if*) ***sur terre et qui vous a élevés en degrés les uns au-dessus des autres*** (*Coran* VI, 165), dont le sens est : Dieu établit certains êtres serviteurs et d'autres maîtres-servis. Aussi pourrait-on dire : Dieu ! Quelle sagesse dans cette distinction ! Car Allâh a dit :

Afin qu'Il vous éprouve par ce qu'Il vous accorde (*Coran* VI, 165). Que l'on dise : si quelqu'un est rebelle, quelle est sa condition ? Allâh répond : ***En vérité, ton Seigneur est prompt à châtier*** (*Coran* VI, 165). Ensuite, si l'on dit : s'il est obéissant, quelle est sa condition ? Allâh précise qu'Il est Très-Pardonneur dans ce bas-monde et Très-Miséricordieux dans la rétribution finale.

Le deuxième aspect est relatif au Souverain de l'élévation et de l'avilissement en vertu de ce même verset : ***Tu donnes la puissance irrésistible à qui Tu veux et Tu avilis qui Tu veux*** (*Coran* III, 26) et de celui-ci de sens analogue : ***A Allâh la Puissance irrésistible, à Son Envoyé et aux Fidèles*** (*Coran* LXIII, 8).

Le troisième aspect se réfère au Souverain qui fait succéder la nuit au jour selon les versets suivants : ***Il introduit la nuit dans le jour et Il introduit le jour dans la nuit*** (*Coran* XXXV, 13). ***Il enveloppe la nuit dans le jour et l'un aspire à poursuivre l'autre*** (*Coran* VII, 54). ***C'est Lui qui établit la nuit et le jour en opposition pour celui qui veut se souvenir ou qui veut être reconnaissant*** (*Coran* XXV, 62). ***Allâh fait succéder la nuit au jour. En vérité, il y a en cela un enseignement pour les êtres doués de vision*** (*Coran* XXIV, 44).

Médite sur l'opposition des dispositions de la nuit et du jour, sur leur succession et sur le profit qui en résulte !

Le quatrième aspect concerne le Souverain qui vivifie et fait mourir comme dans ce verset : ***Il fait sortir le vivant du mort et Il fait sortir le mort du vivant*** (*Coran* X, 31). Ce processus s'applique également aux végétaux dans cette parole : ***Il fait revivre la terre après sa mort*** (*Coran* XX, 19). Il implique aussi l'engendrement de l'homme d'une goutte de semence (*nutfa*) d'une adhérence (*'alaqa*) et d'un amalgame (*mudgha*)[4].

Dans cette même perspective, l'être de vérité est engendré de l'être de fausseté (*mubṭil*) comme Abraham de Azar[5] ou l'être de fausseté est engendré de l'être de vérité comme Chanaan de Noë[6].

Le cinquième aspect a trait au Souverain qui accorde la subsistance comme dans ce verset : ***Tu accordes la subsistance à qui Tu veux***

---

[4] Référence à sourate XXIII, 14.

[5] Référence à sourate VI, 74.

[6] Référence à sourate XI, 42 à 45.

sans compter (*Coran* III, 26), ou comme dans celui-ci : ***Il n'y a pas d'être sur terre dont la subsistance n'incombe à Allâh*** (*Coran* XI, 6) et encore : ***Dans le Ciel (se trouve) votre subsistance et ce qui vous a été promis*** (*Coran* LI, 22).

VIII - LIMITES DE LA SOUVERAINETÉ DU SERVITEUR

On ne peut concevoir que le serviteur soit souverain ou maître (*malik*) absolu.

Le serviteur est par définition un être possible et, en tant que tel, il reste dans un besoin essentiel. Pourtant, il n'est pas logiquement impossible que le besoin cesse. Le serviteur qui ne peut logiquement se passer d'Allâh, ne peut davantage, en toute évidence rationnelle, être tributaire d'un autre que Lui puisque cet autre qu'Allâh est lui-même indigent. Or, comment ce qui est nécessité par nature pourrait-il faire disparaître le besoin d'un autre. Qu'il ait le pouvoir de le faire, il l'aura par les moyens qu'Allâh détermine. Il apparaît alors que celui qui peut véritablement combler ce manque est Allâh, non le serviteur.

Une fois cela bien entendu, nous te dirons que le serviteur ne peut être souverain (*malik*) que dans deux cas :

- ***Le premier*** : lorsque son besoin de tout autre qu'Allâh disparaît, il devient souverain sans restriction.

La perfection de cette condition se réalise chez le Prophète Muḥammad - sur lui la grâce et la paix - Allâh le décrit avec la disposition suivante (quand il fut au « lotus de la limite » lors de son Ascension nocturne) : ***La vue ne s'écarta ni ne dévia*** (*Coran* LIII, 17)[7].

Le Prophète a dit : « *On m'a donné de choisir entre être un serviteur-prophète et un souverain (malik)-prophète et j'ai préféré la servitude-adorative ('ubûdiyya)* ».

En bref, toute chose appartient à celui qui a Dieu pour lui (*faman kâna-l-Lâhu lahu*) et rien n'appartient à qui ne L'a point pour lui car celui qui a Dieu pour lui[8], possède aussi le principe (*açl*) (de toute

---

[7] Pour le voyage nocturne du Prophète (*isrâ'* et *mi'raj*), voir une vie de l'Envoyé de Dieu. Il en existe plusieurs en langue française. On peut consulter également notre traduction de *l'Arbre du Monde* d'Ibn 'Arabî, Paris 1982.

[8] Ce passage peut aussi se traduire avec le sens fort suivant : Toute chose appartient à qui possède Dieu et rien n'appartient à qui ne Le possède pas, etc.

chose). Or, celui-là possède (a fortiori) les conséquences qu'il implique sans doute possible. Celui qui a pour lui un autre qu'Allâh s'approprie (seulement) les conséquences et n'atteindra jamais le principe. Et, s'il ne parvient pas à le réaliser, l'existence des conséquences lui échappera. C'est pour cette raison que le Prophète - sur lui la grâce et la paix- a donné le conseil suivant : « *Si tu demandes, demande à Allâh et si tu implores assistance, fais-le par Allâh* ».

Le second : le cœur est semblable à la royauté (*mamlaka*). Son maître (*sulṭân*) est l'esprit, son adversaire l'âme[9].

Le combat ne cesse de se produire entre les deux. Le sultan de l'esprit dépêche le ministre de la raison, celui de l'âme détache le ministre de l'ignorance. L'esprit assiste la raison par la réflexion, l'âme confirme l'ignorance par la précipitation. Le premier inspire la continence, l'autre l'incontinence. L'esprit conduit au détachement de ce monde, l'âme embellit toutes les voluptés ici-bas. L'esprit convie à l'étude des ouvrages probants, l'âme à celle des écrits douteux. L'esprit ne cesse d'acquérir les différents traits de caractères purs, spirituels et lumineux, l'âme les traits dégradants, passionnels et obscurcissants.

L'esprit se tient au milieu de ses troupes et l'âme des siennes. Les légions d'anges sublimes et saints prêtent assistance à l'esprit et à son armée. Les cohortes inférieures, rebelles et diaboliques se présentent pour seconder l'âme et ses alliés. Les deux troupes se rangent pour le combat. Les deux partis s'affrontent. Le conflit devient violent. La mêlée survient. Conflit et violence n'ont de cesse de se produire. Adversité et heurt ne viennent s'interrompre qu'au moment où l'assistance spirituelle et le concours seigneurial surviennent. Les haleines de l'entraide et de la providence viennent souffler de l'orient de la guidance. Le pouvoir et la force contraignante de l'esprit prennent l'ascendant sur ceux de l'âme, anéantissent sa coalition, défont sa cohésion et le royaume se trouve dès lors débarrassé de toute impureté.

Que les ténèbres de la capitulation viennent de l'occident de la tyrannie et de l'orgueil, l'autorité et la pression de l'âme l'emportent sur celles de l'esprit et le chassent du royaume qui se remplit alors des étendards des démons et des drapeaux des êtres vains.

---

[9] Tout ce passage est tiré du livre de Al-Ghazâlî : *Commentaire sur les Noms divins*, édition arabe, op. cit.

Sache que ce conflit survient entre les rois dans l'espace et le temps, de temps à autre, mais l'affrontement entre l'âme et l'esprit arrive à tout moment de multiples fois. Tantôt l'esprit triomphe, tantôt l'âme l'emporte. Pour cette raison, l'homme voit l'esprit comme un ange à certains moments et à d'autres, il voit l'âme comme un démon. Or, il ne fait pas de doute que l'être humain ne peut chercher assistance, tout au long de sa vie, sans solliciter le secours de la guidance divine. L'ami intime, Abraham - sur lui la paix - a dit : ***Mon Seigneur, accorde-moi un pouvoir de décision et rattache-moi aux êtres intègres*** (*Coran* XXVI, 83). Moise - sur lui la paix - à qui Allâh a parlé a dit : ***Mon Seigneur, dilate ma poitrine, facilite mon cas*** (*Coran* XX, 25 et 26). Le Dieu-Vrai a dit à Son bien-aimé (Muḥammad) - sur lui la grâce et la paix - : ***Dis ! mon Seigneur, je cherche refuge par Toi contre les suggestions des démons et je cherche refuge par Toi, Seigneur, de peur qu'ils ne soient présents en moi*** (Coran XXIII, 97 et 98).

IX - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Sache-le ! Celui qui connaît ces états n'est plus le jouet des apparences fallacieuses. Il s'isole avec le Maître-Possesseur (*mâlik*) des âmes et des esprits. Il ne met plus son espérance dans les créatures et s'affranchit des infirmités et des attaches.

C'est en raison de ces considérations qu'un des maîtres a pu dire

« Convient-il à l'aspirant de condition libre de s'abaisser devant des esclaves alors qu'il trouve chez son Maître-proche (*mawlâ*) ce qu'il désire ? »

Sufyân ibn 'Ubayda a dit : « Alors que je processionnais autour de la Maison sacrée d'Allâh (la *Ka'ba*), je vis un homme qui m'apparut, en mon for intérieur, comme un des serviteurs sincères d'Allâh. » je m'approchais de lui et dis : « Diras-tu une chose par laquelle Allâh me donnera un profit ? » Mais l'homme ne répondit pas à ma demande et continua à processionner. Quand il eut fini, il s'acquitta d'une prière de deux unités (*rak'at*) derrière la station (dite d'Abraham), pénétra ensuite dans le lieu-dit « *ḥijr* » et s'assit. Je m'assis à côté de lui et dis : « Diras-tu une chose par laquelle Allâh me donnera un profit ? » Il répondit : « Avez-vous compris ce que votre Seigneur a dit : « Je suis le Vivant qui ne meurt point. Venez M'obéir ! Je vous rendrai vivant et vous ne mourrez point. Je suis le Souverain qui perdure ! Venez

M'obéir ! Je ferai de vous des rois qui ne passeront pas ! Je suis le Souverain et lorsque Je veux une chose, Je lui dis : ***"Sois !" de sorte qu'elle est*** (Cf. *Coran* XVI, 40). Venez M'obéir ! Lorsque-vous voudrez une chose, vous lui direz "sois !" et alors elle sera. » Soufyân ajouta : « Je regardai mais je ne trouvai personne et je pensai alors qu'il s'agissait du Prophète al-Khiḍr[10]- sur lui la Paix. »

On rapporte qu'un certain prince dit à un homme pieux : « Expose (moi) ton besoin. » Il répondit : « Dis-tu que mon maître est le maître de deux serviteurs qui sont tes deux maîtres ? » Le prince réplique : « Qui sont-ils ? » Et l'autre de répondre : « La concupiscence et l'irascibilité. Tu les domines et elles te dominent. Tu les subjugues et elles te subjuguent. »

Un maître a commenté ainsi le récit de Joseph - sur lui la paix- ***« Mon Seigneur, Tu m'as accordé un certain pouvoir de souveraineté*** (*mulk*) (*Coran* XII, 101) : il s'agit du pouvoir (*qudra*) sur l'âme ; ***et Tu m'as enseigné une part de l'interprétation des événements*** (*Coran* XII, 101), c'est-à-dire : la science et la sagesse.

Dans le premier cas, il fait allusion au bon exercice de la faculté pratique et dans le second cas de la faculté réflexive ; ou encore, il est fait d'abord allusion à la Voie et ensuite à la Vérité.

Le poète en a dit :

« Qui maîtrise son âme libère son être
« Alors que la passion domine l'esclave »

Ô mon Dieu ! Dirige-nous et sois notre Guide ! Ô le plus Généreux des généreux !

---

[10] Sur ce personnage assimilé à un prophète par la Tradition, voir sourate XVIII, 60 à 82.

CHAPITRE TROISIÈME

AL-QUDDÛS : L'INFINIMENT SAINT

I - DE LA SIGNIFICATION DE CE NOM

1) Allâh a dit : ***Le Souverain, l'infiniment Saint*** (*malik, quddûs*) (*Coran* LIX, 23) : ***Ce qui est dans les Cieux et ce qui est sur terre glorifient Allâh, le Souverain, l'infiniment Saint*** (*Coran* LXII, 3).

2) Sache-le ! ce Nom dérive de *quds*, la pureté (*ṭahâra*).

a) Par exemple on dit : La Maison sacrée (*bayt muqaddas*) (il s'agit de la *Ka'ba*)[1], c'est-à-dire : le lieu purifié des péchés.

b) On dit du jardin paradisiaque : l'Enceinte sainte ou sacrée ou pure (*ḥazhîrat al-quds*) à cause de sa pureté non sujette aux insuffisances de ce bas-monde.

c) On dit de l'Ange Gabriel[2] - sur lui la paix - : Esprit de sainteté ou de pureté (*rûḥ al-qudus*) car il est pur de tout défaut pour transmettre la Révélation aux Envoyés - sur eux la paix.

d) Allâh a dit dans l'épisode coranique sur les Anges : ***Nous, nous glorifions par Ta louange et nous proclamons Ta Sainteté*** (*naḥnu nusabbiḥu bi ḥamdika wa nuqaddisu laka*) (*Coran* II, 30), c'est-à-dire : Nous purifions nos âmes à cause de Toi (*laka* : pour Toi).

e) Al-qadas désigne un grand récipient qui sert à la purification rituelle.

f) Al-Azharî a dit que l'on trouvait ce Nom orthographié avec la voyelle A dans la première syllabe : *Qaddûs*. On rencontre quelques exemples de noms construits sur ce paradigme *Fa''ûl* tels que : *saffûd*, broche pour cuire ou *kallûb*, harpon. Pour qualifier Allâh on ne trouve que les deux noms suivants construits sur le même type : *subbûḥ*, *quddûs*, infiniment Glorieux et Saint...

---

[1] La Ka'ba est le Temple sacré et le Centre spirituel de l'Islam, situé à La Mecque, ville sainte. Certains rites du Pèlerinage annuel et de la Visite pieuse (*'umra*) se font en processionnant autour de la Ka'ba, Temple de Dieu (*bayt Allâh*).

[2] Gabriel est l'Archange de la Révélation et de l'Annonciation dans les Traditions dites monothéistes d'origine abrahamique.

3) Ceci bien entendu, nous te dirons que ce Nom suggère la Transcendance exempte de toute insuffisance et de tout défaut.

4) Le Sheikh al-Ghazâlî[3] a dit : « L'infiniment Saint est Celui qui transcende toute notion de perfection telle que la plupart des créatures la conçoivent car les êtres créés partent de la considération d'eux-mêmes, ils prennent conscience de leurs attributs et les classent en qualités de perfection et d'imperfection. D'une manière générale, les qualités qu'ils considèrent parfaites sont les suivantes : science, puissance, ouïe, vue volonté, parole[4], les qualités d'imperfection étant tout le contraire de celles-ci. C'est alors qu'ils les transposent sans limite eu égard à la louange due à Allâh et Lui attribue les mêmes Qualités en mode de perfection que celles qui sont énumérées ci-dessus. Pourtant, Allâh est au-delà des qualités de perfection auxquelles ces êtres participent. Plus même, dans Sa Sainteté Il demeure exempt de toute qualité conçue par les créatures.

II - DE L'AVIS DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) Un des Maîtres a dit : « *Al-quddûs* est Celui dont l'Essence est sainte sans aucun besoin et dont les Qualités transcendent les imperfections. »

2) On a dit : « *Al-quddûs* est Celui qui sanctifie les âmes des vertueux (*abrâr*) en les purifiant de toute désobéissance et Celui qui saisit les méchants (*ashrâr*) par le toupet. »

3) On a dit : « *Al-quddûs* est Celui qui est Saint au point d'exclure le lieu qui Le contiendrait ou le temps qui Le consumerait. »

4) On a dit : « *Al-quddûs* est Celui qui sanctifie le cœur de Ses Saints en enlevant la tranquillité engendrée par les comportements familiers et Celui qui leur accorde l'intimité de l'esprit suscitée par les dévoilements. »

---

[3] in Al-Ghazâlî, op. cité.

[4] Il s'agit des attributs de la Personne ou d'Essence (*çifât nafsiyya*) au nombre de sept : la Vie, la Science, la Volonté, la Puissance, la Parole, la Vue, l'Ouïe. Ici l'attribut de Vie manque à cette énumération.

III - COMPORTEMENT DU SERVITEUR DEVANT CE NOM

Sache-le ! Tout autre qu'Allâh peut entrer dans deux classes : les substances (*dhawât*) et les qualités.

Les substances sont doubles : dépouillées (de matières) et corporelles, la première catégorie étant d'une nature plus noble.

Les qualités sont également doubles : intelligibles et sensibles, les premières étant plus excellentes puisqu'elles gardent une certaine permanence au contraire des dernières qui sont éphémères.

La sainteté du serviteur consiste dans la purification de l'esprit de toutes tendances à la dispersion vers les substances corporelles et de toutes représentations imaginatives portant sur les choses particulières (considérées en tant que telles).

Il doit, en outre, s'évertuer à acquérir les connaissances durables et les traits de caractères louables en effaçant de la conscience toute notion de dualité afin qu'il connaisse le Vrai pour Lui-même et qu'il fasse le bien par Lui en toute conscience.

CHAPITRE QUATRIÈME

AL-SALÂM : L'INTÉGRITÉ, LA SÉCURITÉ, LA PAIX, L'ABSENCE DE DÉFAUT, L'INTACT, L'INDEMNE, LA SALVATION, LE SALUT, LA CONSERVATION, L'EXEMPTION, LA SAUVEGARDE, LA PRÉSERVATION

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Allâh a dit : ***Lui Allâh, Celui qui est nul dieu autre que Lui, le Souverain, l'infiniment-Saint, le Salâm*** (*Coran* LIX, 23).

Le Nom *Salâm* signifie *salâma* : l'absence de défaut, l'intégrité, la sécurité, la garantie.

Allâh a dit : ***Allâh vous convie à la Demeure de la Sauvegarde ou de l'Intégrité*** (*dâr as-salâm*) (*Coran* X, 25), c'est-à-dire au jardin paradisiaque (*janna* dont la racine *J.N.N.*[1] signifie : couvrir, envelopper, protéger), car celui qui y parvient se protège (*yusallim*) de la mort et de l'affliction.

Allâh a dit : ***S'il est parmi les Compagnons de la Droite, alors sauvegarde pour toi*** (*salâm laka*) ***de la part des Compagnons de la Droite*** (*Coran* LVI, 90 & 91). Dieu t'informe donc de la sécurité (*bi-salâma*) par leur médiation.

Le mot *salâm* exprime aussi : la vivification salutaire, l'acte qui produit la vie (*taḥiyya*).

Lorsque le serviteur dit : « *as-salâm 'alaykum* » : que la paix soit sur vous, il leur fait connaître son intention pacifique (*salâma*) à leur égard par cette formule et leur assure de n'avoir à craindre de lui aucun préjudice manifeste ou caché.

Allâh a dit à propos de Saint Jean-le-Baptiste (*Yaḥya*) - sur lui la paix - : ***Salâm (sécurité, exemption, paix) sur lui le jour où il fut enfanté*** (*Coran* XIX, 15).

Sufyân Ibn 'Ubayda commente ce verset de la manière suivante :

---

[1] D'après les significations impliquées dans cette racine, le Paradis est un jardin protégé et inviolable.

« La créature est dans la pire des solitudes dans trois circonstances : le jour de son enfantement car elle voit son âme s'en aller de là où elle se trouvait ; le jour de sa mort car elle voit des êtres inconnus d'elle auparavant ; le jour de sa résurrection car elle verra son âme dans un rassemblement immense. Allâh a été généreux avec Yaḥya dans ces trois circonstances et lui a spécialement accordé sécurité ou préservation (*salâma*) contre les dommages qui y sont attachés. C'est dire qu'Il l'a « sécurisé » (*sallama*) contre le mal de ces trois passages en le mettant à l'abri de la frayeur qu'ils engendrent. »

Le verset suivant confirme l'interprétation du sens d'exemption (*çawâb*) à donner au Nom *Salâm* : ***Les serviteurs du Tout-Miséricordieux qui marchent sur terre discrètement et répondent Salâm aux ignorants qui les interpellent*** (*Coran* XXV, 63), car ils les préservent (*salâma*) des défauts et des péchés.

Il est donc certain, d'après tout ce que nous venons d'expliquer que ce Nom *al-salâm* signifie la sécurité ou la préservation (*salâma*).

Ceci bien établi, nous ferons deux constatations :

- La première : le terme *salâm* veut dire : capable de préservation (*dhû al-salâm*). On décrit ainsi la qualité, portée à son paroxysme, de celui qui est exempt d'imperfection et d'insuffisance.

Mais alors, dans cette interprétation, quelle différence subsiste-t-il entre les deux Noms divins : *al-quddûs*, l'infiniment-Saint et *al-salâm* ?

Nous répondrons ceci :

a) *Al-quddûs* suggère Celui qui est exempt de tout défaut passé ou présent alors que *al-salâm* indique Celui qui « se Préserve » (*sâlim*) ou l'Indemne (*salîm*) qui ne peut être atteint par aucun défaut dans le futur.

b) *Al-quddûs* peut également faire allusion à la transcendance par rapport aux qualités d'imperfection et *al-salâm* à la transcendance par rapport aux actes d'imperfection.

- Dans la seconde implication, *al-salâm* accorde la sécurité. Il assure alors l'origine (*mabda'*) (de toute chose) et la réintégration (*ma'âd*) :

- L'origine d'une part, car Allâh produit la plupart de ses créatures indemnes (*salîm*) de défauts. Allâh a dit : ***Tu ne vois pas de failles*** (*tafâwut*) ***dans la création*** (*khalq*) ***du Tout-Miséricordieux*** (*Coran*

LXVII, 3). ***Notre Seigneur est Celui qui accorde à toute chose sa norme créaturelle*** (*khalq*) ***et guide en conséquence*** (*Coran* XX, 50).

- La réintégration d'autre part, car, en fonction du Nom *al-salâm,* les créatures sont à l'abri (*sallamû*) de l'iniquité (*zhulm*). Allâh a dit : ***Ton Seigneur n'est pas injuste envers les serviteurs*** (*Coran* LI, 46). Dans cette perspective, on distingue un troisième aspect dans lequel *al-salâm* a le sens de *al-musallim,* Celui qui donne la sauvegarde car Allâh assure la sécurité à Ses Saints le Jour de la Résurrection. Il a dit : ***Leur vivification ou leur salutation*** (*taḥiyya*) ***le jour où ils Le rencontreront (sera) salâm, Salvation*** (Coran XXXIII, 44).

Sache-le ! Le *salâm* d'Allâh est Sa Parole.

Quand on considère *al-salâm* avec l'acception d'exemption de défaut, on se réfère à une Qualité de transcendance (*çifat al-tanzîh*).

Lorsqu'on dit qu'Allâh donne la sauvegarde (*musallim*) à Ses Saints, on parle d'une Qualité d'Essence (*çifat al-dhât*).

S'il confère la sécurité (*salâma*), il s'applique à une qualité d'activité (*çifat al-af'âl*).

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Al-salâm est Celui qui sauvegarde (*salima*) ses serviteurs des transgressions secrètes et patentes et Celui qui affranchit (*bari'a*) des défauts manifestes ou intérieurs, pour preuve cette Parole divine : ***Défaites-vous de l'extérieur du péché et de son intérieur*** (*Coran* VI, 120).

On a dit : *al-salâm* est celui qui est indemne (*salîm*) des péchés et exempt (*barî*) des imperfections. Allâh a dit : ***A l'exception de celui qui vient à Allâh avec un cœur intègre*** (*salîm*) (*Coran* XXVI, 89). Le cœur intègre est celui qui est pur et sans mélange d'association et d'hypocrisie et qui est libéré du doute et du schisme.

On a dit : « c'est celui dont l'âme est exempte des concupiscences et le cœur des incertitudes ».

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

C'est par la vertu de ce nom que le serviteur se trouve en sécurité en ce bas-monde et dans la Religion.

La sécurité dans ce bas-monde consiste à échapper, par ce nom, à toute nuisance, à accomplir les choses nécessaires et à satisfaire les besoins.

La sécurité dans la Religion comprend trois degrés :

1) Dans les prescriptions de la Loi (*sharî'a*), le serviteur sauvegarde sa religion de l'innovation et des attitudes équivoques. Dans son comportement, il n'est plus le jouet ni des passions ni de la concupiscence.

2) Dans les prescriptions de la Voie (*ṭarîqa*), le serviteur, par la raison, domine la concupiscence et l'irrascibilité, sans se laisser asservir par elles car la raison commande et chacune de ces deux tendances reste servante.

3) Dans le domaine de la Vérité (*ḥaqîqa*) essentielle, le cœur du serviteur ne s'oriente plus vers un autre qu'Allâh ainsi qu'Il le dit : ***Dis Allâh ! puis laisse-les se distraire vainement*** (*Coran* VI, 91).

CHAPITRE CINQUIÈME

AL-MU'MIN : LE FIDÈLE, LE CONFIANT, CELUI QUI REND FIDÈLE, CELUI QUI EST EN SÉCURITÉ LE SÉCURISANT, LE FIDÈLE SÉCURISANT

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Allâh a dit : ***Lui Allâh, Celui qui est nul dieu autre que Lui, le Souverain, l'Infiniment-Saint, le Salut, le Sécurisant*** (*mu'min*) (*Coran* LIX, 23).

Sache que le nom verbal *îmân* (dont le verbe *âmana* donne au participe actif *mu'min*) a deux acceptions :

1) Il signifie *al-taçdiq* : le fait d'ajouter foi, de confirmer, de rendre véridique, d'assentir, de faire confiance, la loyauté. Allâh a dit : ***Et tu n'ajouterais pas foi*** (*mu'min*) ***en nous, même si nous étions véridiques*** (*çâdiqûn*) (*Coran* XII, 17).

2) Sa signification est le contraire de : produire la crainte (*ikhâfa*). Allâh a dit : ***Il les a sécurisé au-delà de toute crainte*** (*wa âmanahum min khawf*) (*Coran* CVI, 4). Un philologue a soutenu que la racine de ce mot dans la langue avait bien cette dernière signification.

A - Dans la première acception on appelle *îmân* (l'acte de fidélité), l'assentiment ou le fait d'ajouter foi quand par exemple celui qui parle craint d'être taxé de menteur par son interlocuteur. Si l'auditeur ajoute foi en lui, cette crainte disparaît.

Il ne fait donc aucun doute que l'acte d'ajouter foi (*taçdîq*) soit nommé *îmân*, l'acte de fidélité.

Nous te dirons, maintenant : nous venons de montrer qu'Allâh est fidèle ou sécurisant puisqu'Il est Véridique (*muçaddiq*). Nous trouvons plusieurs raisons à cette interprétation :

1) A cause de l'information qu'Allâh donne sur Sa propre Unité (*waḥdâniyya*) dans ce verset : ***Allâh atteste qu'il n'y a nul dieu autre que Lui*** (*Coran* III, 18). L'acte de fidélité (*îmân*) consiste en cette information explicite (*ikhbâr*) et dans cette adhésion véridique (*taçdîq*).

2) Allâh confirme (*çaddaqa*) Ses Prophètes en manifestant les miracles par leur intermédiaire, miracles qui proviennent des Qualités divines d'activité.

Dieu indique aussi qu'Il confirme les Envoyés par Ses paroles en conviant au Message divin. Pour cette raison Allâh dit : ***Muḥammad est le Messager d'Allâh*** (*Coran* XLVIII, 29).

Cette information explicite et cette adhésion véridique constituent donc bien un acte de fidélité ou de foi (*îmân*).

3) Allâh confirme la récompense qu'Il a promise à Ses serviteurs dans la Vie future et la subsistance qu'Il leur accorde ici-bas. De cette rétribution, Allâh dit : ***Leur rétribution auprès de leur Seigneur sera des Jardins paradisiaques*** (*Coran* XCVIII, 8) et de cette subsistance : ***Aucun être animé dont la subsistance, sur terre, n'incombe à Allâh*** (*Coran* XI, 6).

4) Devant leur qualité de Fidèles (*mu'minûn*), Allâh dit : ***la frayeur la plus grande ne les attristera pas*** (*Coran* XXI, 103). Or Allâh est Véridique dans cette information explicite.

5) Parce qu'Allâh a dit : ***En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le dhikr***[1] ***et c'est Nous qui en assurons la conservation*** (*Coran* XV, 9). Or Allâh se conforme à cette promesse.

L'ensemble de cette interprétation nous porte à conclure que le Fidèle est celui qui est véridique.

B - Dans la seconde acception, qui consiste à soutenir qu'Allâh met Ses serviteurs (confiants) à l'abri de choses engendrant l'aversion, il s'agit des dispositions de ce bas-monde et de la vie future.

1) Les dispositions de ce bas-monde sont décrites par al-Ghazâlî de cette manière : « La disparition de la crainte[2] ne se comprend qu'en relation avec ce qui l'a provoquée. Or, la crainte n'apparaît que lors d'une privation possible. Seul, Allâh peut faire cesser celle-ci comme Lui seul peut faire disparaître la crainte. Il est donc le seul Confiant - « sécurisant » (*mu'min*).

Pour l'expliquer, prenons des exemples : l'aveugle redoute le danger (*hilâk*) de choses qu'il ne voit pas car l'œil qui perçoit met à l'abri

---

[1] Pour la définition du terme *dhikr*, voir Section I, Chapitre 6, et notre traduction : *Traité sur le Nom Allâh*, op. cit., pages 67 et suivantes.

[2] La perspective de l'Unicité divine (*tawḥîd*) permet de « définir » la fonction du *Mu'mim* d'une manière négative puisque Dieu est seul et sans associé, selon la formule islamique et est donc en parfaite sécurité n'ayant rien à redouter ni de Lui-même ni de Sa Création. Son Unicité exclusive Lui assure la Sécurité et la Communique à Sa Manifestation.

(*amn*) du danger (qu'il permet de déceler). L'homme amputé d'une main craint ce qui ne peut être repoussé qu'avec la main, la main valide (*salîma*) est donc une sécurité (*amân*) pour lui. Le même raisonnement s'applique aux autres perceptions et extrémités du corps. Le Créateur des membres et des organes retire toute crainte de l'homme par leur moyen.

« Imagine ensuite un homme seul sollicité de toutes parts par ses ennemis ; n'est-il pas laissé à sa perte et peut-il agir devant son extrême faiblesse ? Si néanmoins il le peut, que fera-t-il avec ou sans arme seul face à ses adversaires ? Qu'il soit avec ses troupes, est-il assuré qu'elles ne seront pas défaites et qu'il trouvera une citadelle en laquelle prendre refuge ? Vient alors quelqu'un qui remédie à sa faiblesse, qui le fortifie et l'assiste avec troupes et armes. Le voilà qui édifie une citadelle alentour assurant ainsi une sécurité (*amn*) considérable. N'est-il pas de ce fait appelé « sécurisant » (*mu'min*) par le serviteur qui reste intrinsèquement faible par nature (*fiṭra*). Il demeure exposé aux malheurs et les frayeurs tombent sur lui tantôt sous l'effet des dommages engendrés en lui, comme faim et soif, tantôt devant des événements extérieurs tels que brûlure, noyade ou captivité. Celui qui a créé pour lui les nourritures délicieuses, les médications salutaires, les organes sources de bienfaits, les membres épargnant les peines, celui-là donc est sans aucun doute Celui qui sécurise contre tous les préjudices possibles. »

2) Des comportements adéquats à la Vie future, al-Ghazâlî précise : « En tant que *mu'min*, Allâh dispose les preuves, fortifie l'intelligence, oriente les pensées vers la connaissance de Son Unité, établit cette connaissance comme une citadelle inexpugnable et comme une protection préservant des divers châtiments ainsi qu'en informe l'Envoyé d'Allâh - sur lui la grâce et la paix - au sujet du Seigneur de la Puissance irrésistible : « *Lâ ilâha illâ-Llâh, nul dieu adoré sinon Dieu, est Ma Citadelle. Celui qui pénètre dans Ma Citadelle est en sécurité* (amana) *contre Mon Châtiment.* »

« Ces exemples montrent que, dans le monde, il n'y a de sécurité (*amn*) que par Allâh, de quiétude qu'en Allâh. Tel est le Sécurisant véritablement absolu (*al-mu'min al-muṭlaq ḥaqqan*). »

Ce commentaire de al-Ghazâlî[3] est d'une grande beauté !

Toutefois, si l'on objectait : il n'y a de crainte que d'Allâh. Comment alors expliquer qu'il n'y a de sécurité que d'Allâh ?.

Nous répondrons qu'il n'existe aucune incompatibilité entre ces deux propositions puisqu'Allâh est Celui qui rend d'une puissance irrésistible et Celui qui avilit, Celui qui vivifie et Celui qui fait mourir. Nous avons déjà précisé cet aspect doctrinal dans le commentaire sur les deux Noms : le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

C'est que toutes les créatures se sentent en sécurité ou en confiance auprès de lui. Bien plus, tous ceux qui éprouvent de la crainte espèrent son assistance afin d'écarter d'eux la perdition ici-bas et dans l'autre vie. Ainsi que le mentionne l'Envoyé d'Allâh : « *Que le voisin de celui qui croit en Allâh et au Jour dernier se sente en sécurité auprès de lui en gagnant sa confiance*[4]. »

Ce Nom *al-Mu'min* est vraiment le plus apte à accueillir les œuvres d'adoration (*aḥaqq al-'ibâdât*), Lui qui invite Ses serviteurs à suivre la voie de Sa Connaissance et de Son obéissance, qui les retient de s'occuper de ce qui s'y oppose. Telle est la Vocation des Prophètes - sur eux la paix - selon l'allusion contenue dans ce verset : ***En vérité, tu conduis sûrement vers une voie qui exige la rectitude*** (*Coran* XLII, 52).

On rapporte qu'un héraut criera le Jour de la Résurrection : « Que celui qui peut nommer un des Prophètes entre au Paradis ! » et celui qui le fera y entrera. Seuls demeureront des êtres auxquels on dira :

---

[3] Ouvrage cité.

[4] Pour toutes ces raisons, il faudrait traduire l'expression : *âmana bi-l-Lâhi* de la sorte : se trouver en sécurité par Dieu, et non : croire en Dieu. Cette dernière traduction habituelle ne rend pas le sens fort et étymologique de cette racine que l'on retrouve dans les principales langues d'origine sémitique.

« Qui êtes-vous ? Ils répondront : « Le nom que nous avons mentionné ne répond point à celui d'un Prophète bien que nous soyons Fidèles (*mu'min*). » Allâh leur dira alors : « Je suis le Fidèle et vous êtes les fidèles. Entrez au Paradis par Ma Miséricorde. »

CHAPITRE SIXIÈME

AL-MUHAYMIN : LE SURVEILLANT, LE TÉMOIN LE PRÉSERVATEUR, LE FIDÈLE

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Allâh a dit : ***Lui Allâh celui qui est nul dieu autre que Lui, le Souverain, l'infiniment-Saint, le Salut, le Sécurisant, le Surveillant*** (*muhaymin*) (*Coran* LIX, 23).

Il a qualifié le Coran de : ***Témoin*** (*muhaymin*) ***des Écritures révélées précédemment*** (*Coran* V, 48).

Ce nom reçoit deux acceptions possibles (en fonction de sa provenance) :

1) La première, de faible autorité, est rapportée par Abû Zayd al-Balkhî qui soutient que ce mot est d'origine étrangère du fait qu'il n'était pas usité en arabe avant la Descente coranique. On le trouve en syriaque avec un allongement de la finale comme c'est l'usage dans cette langue. Ce nom est alors interprété ainsi : le Fidèle (*mu'min*), le Véridique (*çâdiq*), la Foi (*îmân*).

2) La seconde dérive d'un mot arabe comme le soutiennent les gens du Kalâm, hommes de science, en lui donnant plusieurs interprétations :

a) *al-muhaymin* est le témoin (*shâhid*) ainsi qu'il résulte de cette expression coranique (déjà citée) : ***Témoin des écritures révélées***.

Un poète a dit :

« Certes, le Livre est témoin en faveur de notre Prophète
« Les gens de pénétration profonde connaissent le Vrai. »

Allâh est témoin des paroles et des actes émanant de Ses créatures. Il en dit : ***Tu ne te trouves dans une disposition, tu ne récites quoi que ce soit du Coran et vous ne faites aucune œuvre sans que Nous soyons témoin à votre charge*** (*'alaykum shuhûdan*) ***lorsque vous l'accomplissez...*** (*Coran* X, 61). Dans ce contexte, Allâh est bien *al-muhaymin*, le Témoin et *al-'âlim*, le Savant de toutes les réalités

connaissables : ***Celui à la science duquel n'échappe pas le poids d'un atome ni sur terre, ni dans le ciel..*** (*Coran* X, 61).

b) *al-muhaymin* est le Fidèle (*mu'min*).

En effet (dans la langue) il est possible de changer, dans certains cas, le *hâ* d'un mot en *hamza* du fait que ce hâ est plus instable (*akhaff*) que la *hamza*. Le mot *muhaymin* se transforme de la sorte en *mu'min*.

c) al-Khalîl Ibn Aḥmad a dit : « *al-muhaymin* est le Vigilant (*raqîb*) et le Préservateur (*ḥâfizh*). Ainsi peut-on dire que quelqu'un a l'œil sur quelque chose (*haymana fulân 'alâ kadhâ*) lorsqu'il y prête attention.

d) On a dit : *al-muhaymin*, c'est le Condescendant (*ḥâdib*), le Compatissant (*mushaffiq*).

Les Arabes disent d'un oiseau qui voltige autour de son nid, s'ébat tout près et déploie ses ailes pour protéger sa progéniture qu'il veille (*haymana al-ṭâ'ir*).

Un poète a dit :

« Un Roi sur la voûte du Ciel veille (*muhaymin*)
« Les faces s'humilient devant son irrésistible Puissance et se prosternent. »

e) Al-Ḥasan al-Baçrî a dit : « *Al-muhaymin* est Celui qui confirme (*muçaddiq*) ». Appliqué à Allâh, on distingue deux aspects :

- Le premier : c'est la confirmation (*taçdîq*) par la parole. Allâh confirme Ses Prophètes en informant qu'ils sont véridiques.
- Le second : Allâh les confirme en faisant apparaître des miracles par leur entremise.

f) al-Ghazâlî[1] a dit : « *al-muhaymin* est celui qui réunit trois qualités :

- La science relative à la disposition des choses.
- La capacité parfaite de les mener à bonne fin.
- L'application constante pour réaliser cette fin.

Le nom de celui qui synthétise ces qualités est *al-muhaymin* et seul Allâh les réunit parfaitement.

---

[1] In opus cité.

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) L'un deux a dit : *al-muhaymin* est Celui qui veille sur les secrets et qui est près des esprits. Allâh n'a-t-Il pas dit : ***Ne savent-ils pas qu'Allâh connaît leur secret et leur confidence*** (*Coran* IX, 78).

2) On dit que *al-muhaymin* est le Témoin de tes pensées intimes, Celui qui connaît tes secrets et qui t'assiste extérieurement.

3) On dit : *al-muhaymin* agrée celui qui revient à Lui avec une intention droite, et qui n'est mu ni par la colère ni par l'affliction.

4) On dit : *al-muhaymin* est Celui qui connaît le secret et la confidence, qui est à l'écoute du remerciement et de la doléance et qui écarte le mal et l'épreuve.

CHAPITRE SEPTIÈME

AL-'AZÎZ : L'INACCESSIBLE, L'IRRÉSISTIBLE, CELUI-QUI-L'EMPORTE, CELUI-QUI-FORTIFIE LE PUISSANT-IRRÉSISTIBLE

I - FONDEMENTS CORANIQUES

Allâh dit dans un des récits coranique sur Jésus - sur lui la paix - : ***Si Tu leur pardonnes, en vérité, Tu es l'Irrésistible*** (*al-'azîz*) (*Coran* V, 118).

Allâh dit : ***A Lui la Grandeur exclusive dans les cieux et sur la terre. Il est Celui qui l'emporte*** (*al-'azîz*) (*Coran* XLV, 37).

Sache qu'Allâh affirme l'irrésistibilité (*'izza*) pour Soi-même dans ces versets : ***A Allâh l'Irrésistibilité, à Son Envoyé et aux fidèles*** (*Coran* LXIII, 8). : ***Gloire à ton Seigneur, le Seigneur de la Puissance irrésistible (*'izza*) au-delà de ce qu'ils décrivent*** (*Coran* XXXVII, 180).

Allâh a dit dans le récit d'Iblis : ***Par Ta Puissance irrésistible, je les séduirai tous*** (*Coran* XXXVIII, 82).

II - SIGNIFICATIONS DE CE NOM

Les acceptions étymologiques de ce nom sont les suivantes :

1) Lorsque le verbe *'azza* reçoit la voyelle I au futur, *al-'azîz* signifie : celui qui n'a ni semblable (*mathal*), ni pareil (*nazhîr*).

On dit par exemple : la rareté (*'izz*) de la nourriture dans un pays quand il est difficile de la trouver.

Sache qu'une chose dont il est difficile de trouver l'équivalent est nommée *'azîz*.

2) Lorsque le verbe *'azza* reçoit la voyelle U au futur, *al-'azîz* signifie : Celui qui l'emporte ou Celui qui est irrésistible (*ghâlib*) et qui n'est pas dominé.

Allâh a dit : ***Et Il m'a surpassé dans la prédication*** (*Coran* XXXVIII, 23), c'est-à-dire : il l'a emporté sur moi.

Les Arabes disent : Celui qui triomphe ravit le butin (*man 'azza bazza*), c'est-à-dire : Au vainqueur le butin.

Si on nomme « *'azîz* » celui qui l'emporte, même si on admet qu'il puisse être dominé, alors le dominateur jamais dominé, ou encore le contraignant jamais contraint, à plus forte raison, seront nommés : *'azîz*.

3) Lorsque le verbe *'azza* reçoit la voyelle *A* au futur, *al-'azîz* signifie : l'intense et le fort (*shadîd* et *qawî*) comme dans cette parole coranique : ***Nous l'avons fortifié*** (*'azaznâ*) ***par un troisième*** (*Coran* XXXVI, 14).

Si on nomme fort celui qui est susceptible d'être faible et puissant celui qui peut devenir impuissant, le Puissant véritable qui ne peut jamais subir l'impuissance a plus de raison d'être nommé *'âzîz*.

4) Comme il est fréquent dans la langue, la forme du nom *'azîz* signifie *mu'izz*, Celui qui donne la puissance irrésistible.

Sache que :

- Dans la première acception *al-'azîz* se rapporte à la Transcendance (divine) (*tanzîh*) ;
- dans les deuxième et troisième significations, il se réfère à une Qualité d'Essence : la Puissance normative (*qudra*) ;
- la quatrième acception exprime une Qualité divine d'Activité.

III - COMMENTAIRE DE AL-GHAZALI SUR CE NOM

Al-Ghazâlî[1] commente ainsi le nom divin *al-'azîz* :

« C'est Celui dont l'existence d'un semblable est peu probable, Celui dont on a un intense besoin et Celui auprès de Qui on a difficilement accès. La réalité en laquelle ces trois sens ne peuvent être réunis n'est pas susceptible de recevoir intégralement le nom de *'âzîz*. Or, combien de choses dont l'existence de semblables est peu probable sans que pourtant on en ait besoin et qu'on ne peut pour cette raison nommer *'azîz*. Il se peut qu'une chose ne soit jamais dans la nécessité d'une autre semblable alors qu'on en retire un profit considérable, que l'obtention en reste aisée sans pour autant être appellée *'azîz*. Il en est ainsi du soleil qui n'a pas d'équivalent : le profit qu'on en tire est de première nécessité sans qu'on lui accorde pourtant la puissance irrésistible (*'izza*) puisqu'on parvient à le percevoir sans difficulté.

[1] In opus cité.

« Quand ces trois conditions se rencontrent dans une seule et même chose, elle est nommée « *'azîz* ». De plus, dans chacune de ces trois dispositions on trouve perfection et imperfection.

« La perfection dont l'existence est la plus rare se trouve dans le nombre UN, car aucun nombre ne lui est inférieur au point que l'existence d'un nombre semblable demeure une impossibilité. Or, seul Allâh possède (réellement) l'Unité. Le soleil, même s'il est unique en fait, ne l'est pas en tant que possibilité, l'existence d'un astre analogue étant toujours possible.

« La perfection attachée à celui dont on tire profit exige que tous les bienfaits résultent de lui, non d'un autre. Or, cela n'est possible que chez Allâh car Il est Celui qui produit sans modèle préalable (*mubdi'*) la réalité de tous les êtres possibles. Allâh est Celui dont toutes les choses ont besoin eu égard à leur nature, leurs qualiés et leur permanence.

« L'accès à la réalité de ce Nom divin reste hors de portée des êtres en raison même de Sa Perfection puisque la Puissance normative (*qudra*) d'Allâh s'accomplit sur toute chose. Tel est le Vrai dont aucune intelligence n'a le moyen de discerner le tréfonds de l'Impénétrabilité (*çamadiyya*), dont aucun regard intuitif ne peut englober l'Incommensurabilité de la Majesté, dont aucune créature ne parvient à remercier des bienfaits et des faveurs comme il convient.

« En conséquence, il est bien établi que cette perfection se trouve réalisée chez Allâh seul, jamais chez un autre. Il faut donc qu'Il soit le Puissant-inaccessible-absolu (*'azîz muṭlaq*). »

Voici donc tout ce que l'Imâm al-Ghazâlî a exprimé sur ce Nom divin d'une manière si juste. Qu'Allâh en fasse Son guide pour diriger vers les demeures de Sa Satisfaction et les degrés du Pardon !

IV - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Al-'azîz est Celui dont les créatures de Dieu ont besoin dans les plus importantes de leurs affaires, celles de la vie dernière et de la félicité éternelle.

Les êtres dont l'existence de semblables demeure peu probable et dont la réalité est difficilement accessible sont dans l'ordre : les Prophètes, les Califes bien dirigés, les Docteurs de la Loi et enfin les Souverains qui gouvernent en accord avec la Religion et la Loi révélée.

La puissance irrésistible (*'izza*) qu'un être peut détenir est fonction de l'élévation de sa condition religieuse. Plus cette disposition réalisée en lui sera parfaite et plus il sera difficile de trouver l'être semblable capable lui aussi de l'actualiser. Il sera alors d'une puissance irrésistible, intense et d'un rang parfait. Le verset suivant y fait allusion : ***La Puissance irrésistible appartient à Dieu, à Son Envoyé et aux Fidèles*** (*Coran* LXIII, 8).

V - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) L'un d'eux a dit : « La puissance irrésistible néglige les arrêts (*aqdâr*) sauf celui d'Allâh (*qadar*), efface les invocations (*adhkâr*) sauf le *dhikr* d'Allâh, car en magnifiant le Seigneur dans son cœur, le serviteur amoindrit la considération pour les créatures. Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit (de la part de son Seigneur) : « *Celui qui se fait humble en raison de Ma suffisance* (*ghinî*), *sa suffisance lui permet d'accomplir les deux tiers de sa religion.* »

C'est que la Foi dépend de trois choses : la connaissance par le cœur, la reconnaissance par la langue et le comportement en fonction des préceptes (*arkân*, ou piliers de l'Islam). Si le serviteur se soumet en toute humilité par la parole et les membres, il en accomplit les deux tiers. Avec l'adhésion du cœur, il la réalise entièrement.

2) On a dit : *al-'azîz* est Celui que nul solliciteur n'atteint et que nul fuyard n'affaiblit.

3) On raconte qu'un homme recommandait la pratique du bien au calife Haroun ar-Rashîd[2] qui fut irrité contre lui. Cet homme possédait une mule du plus mauvais caractère. Haroun dit : « Attachez-le à elle, elle le tuera. » Ses gens obtempérèrent mais elle ne sut lui nuire. Haroun dit alors : « Jetez-le dans une demeure et condamnez la porte ! » Ils s'acquittèrent de cet ordre. Or, ils le virent dans le jardin bien que la porte condamnée demeurât fermée. Le sultan lui demanda : « Qui donc t'a fait pénétrer dans ce jardin ? » L'homme répondit : « Celui-là même qui m'a fait sortir de cette maison ! » Haroun dit alors : « Placez-le sur une monture et promenez-le ainsi autour de la ville et criez : « Certes

---

[2] Cinquième calife de la période 'abbasside né en 146H/765.

Haroun a voulu humilier un serviteur qu'Allâh a rendu invincible (*a'azza*) mais il en a été incapable. »

CHAPITRE HUITIÈME

AL-JABBÂR : CELUI QU'ON NE PEUT ATTEINDRE, CELUI QUI NE CESSE DE RÉPARER, LE CONTRAIGNANT, LE SANS-CESSE RÉDUCTEUR

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Allâh a dit : ***Lui, Allâh Celui qui est nul dieu autre que Lui, le Souverain, l'Infiniment-Saint, le Salut, le Fidèle-sécurisant, le Surveillant, le Puissant-inaccessible, le Sans-Cesse-Réducteur*** (*Coran* LIX, 23).

Ce Nom comporte plusieurs acceptions :

1) *Al-jabbâr* est celui qu'on ne peut atteindre.

On dit d'un palmier qu'il est immense (*jabbâra*) lorsqu'il est long et haut car les mains restent impuissantes à atteindre son faîte.

On dit d'une chamelle qu'elle est énorme (*jabbâra*) quand elle est grande et grosse, d'un cheval qu'il est imposant (*jabbâr*) quand il est de taille élevée.

Le sens de cette parole divine en découle : ***En vérité, sur terre est un peuple de géants*** (*jabbârûn*) (*Coran* IV, 22). Les commentateurs précisent qu'il s'agissait des survivants du peuple du Prophète Houd[1].

On dit d'un homme fier et orgueilleux qu'il est *jabbâr* quand il manque d'humilité et qu'il ne se plie devant personne.

Ce Nom revient de droit à Allâh car les réflexions ne L'atteignent pas, les regards ne peuvent L'envelopper, les intelligences des êtres doués de compréhension n'arrivent pas au tréfonds de Son Inaccessibilité et les Sciences des Savants ne s'élèvent pas même au commencement des éclats de Sa Majesté.

Toutes ces significations font de ce nom une Qualité de transcendance.

2) *Al-jabbâr* a le sens de Celui qui remet les choses en ordre ou rectifie (*muçlih*).

[1] Prophète du peuple arabe de 'Ad qui évolua dans le désert d'Aḥqâf après le Déluge. Voir Sourate XI qui porte le nom de ce prophète.

Cette Qualité divine dérive d'une racine qu'on emploie pour dire : remettre un membre cassé, relever un pauvre de sa misère.

Dans ce sens, il est un mot de forme intensive et fréquentative.

On dit aussi qu'Allâh réconforte (*jabara*) dans les atteintes du sort.

On formule dans la demande : Ô Celui qui répare ce qui est brisé (*yâ jâbir kulli kasîr*). On utilise ce mot pour Allâh seulement dans cette relation. D'après certains grammairiens, ce nom vient d'un verbe à double régime, transitif et intransitif, et signifie rectifier, réparer, remettre (*açlaḥa*). Ce sens s'applique réellement à Allâh qui assure aux créatures ce qui leur revient, qui rend manifeste la Religion de Vérité et facilite les choses difficiles, et qui répare le préjudice.

Ce Nom se réfère alors à une Qualité divine d'activité.

3) *Al-jabbâr* est Celui qui contraint à faire telle chose, c'est-à-dire qu'Il force à faire ce qu'Il veut.

On dit : le sultan a forcé quelqu'un à exécuter son ordre, lorsqu'il l'a forcé à faire ce qui lui répugnait.

Sache que, dans cette acception, contraindre à faire ce qui répugne est plus fort que simplement contraindre ou réduire. Réparer ce qui est cassé ou relever un pauvre de sa misère est plus difficile que de contraindre quelqu'un à faire ce qui répugne.

En ce sens, *al-jabbâr* qualifiant Allâh est Celui qui contraint les créatures à faire ce qu'Il a décidé et les y pousse bon gré mal gré. Son autorité ne s'actualise que selon Sa volonté et n'arrive dans Son Royaume que ce qu'Il veut.

J'ai entendu dire que le Maître Abû Isḥaq al-Isfarâ'înî était présent chez Ibn ʻAbbâd. Le Qadi 'Abd al-Jabbâr ibn Aḥmad Hamadhânî, chef des Muʻtazilites (de l'époque) entra alors. Lorsqu'il vit le Maître Abû Isḥaq, il dit : « Gloire à Celui qui transcende les turpitudes ! » « Celui-là lui répondit sur le champ : « Gloire à Celui qui n'actualise dans Son Royaume que ce qu'il veut ! »[2].

J'ajouterai : Méditez ces deux propos car chacun contient l'ensemble des arguments de cette École sur ce Nom divin.

Sache que *al-jabbâr*, dans les acceptions 2 & 3, Celui qui répare et Celui qui contraint, est une Qualité divine d'activité.

---

[2] Sur ces personnages et leurs doctrines, voir Albert N. Nader : *Le système philosophique des Muʻtazila*, Beyrouth, 1956, pages 37, 45, 131 et suivantes.

Si l'on objecte que l'omnipotence réductrice (*jabarût*) et l'automagnification (*takabbur*) sont blâmables chez le serviteur pourquoi Allâh en fait-il alors l'éloge ?

Nous répondrons ceci : la différence est dans le fait qu'Allâh contraint les tyrans (*jabâbira*) par Son Omnipotence réductrice car leur élévation est causée par Son Incommensurabilité. Aucune décision de juge qui voudrait L'y soumettre ne s'applique à Lui. Aucune ordonnance de Prince qui L'obligerait à s'y conformer ne Le concerne. Il est Celui qui commande sans être commandé et qui contraint sans être assujetti car : ***On ne Le questionnera pas sur ce qu'Il a fait alors qu'ils seront questionnés*** (*Coran* XXI, 23).

Les créatures sont décrites par des qualités d'imperfection, elles demeurent contraintes et voilées. Les parasites les endommagent, les larves les rongent, les bêtes sauvages leur nuisent, elles restent esclaves de la faim, terrassées une fois rassasiées ! Comment donc l'automagnification (*takabbur*) et la superbe (*tajabbur*) pourraient-elles convenir à celui dont la nature est ainsi faite.

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) L'un d'eux a dit : *al-jabbâr* est Celui vers lequel l'estimation ne monte pas et Celui que la compréhension n'atteint pas.

2) On a dit : *al-jabbâr* est Celui que la compréhension n'atteint point et que le temps ne détermine pas.

3) On a dit : *al-jabbâr* est Celui qui remet en état sans effort et qui ordonne d'obéir sans nécessité.

4) On a dit : « Ô *Jabbâr*, je m'étonne de celui qui (dit) Te connaître ! Comment peut-il demander l'assistance d'un autre que Toi dans ses affaires ? Je m'étonne (aussi) de celui qui Te connaît ! Comment peut-il mettre son espoir en un autre que Toi ? Je m'étonne (enfin) de celui qui Te connaît ! Comment peut-il se tourner vers un autre que Toi ? »

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Al-Ghazâlî[3] a dit : « Chez les serviteurs de Dieu, *al-jabbâr* est celui qui a dépassé tout degré d'élévation et qui est parvenu à la station de la Conformité (*istitbâ'*). »

---

[3] In opus cité.

« On reconnaît le serviteur de ce nom à certains signes : il ne peut devenir esclave de l'amour des biens et des honneurs ; celui qui en est possédé s'y trouve assujetti et en parle abondamment. Celui dont l'âme est forte, l'esprit illuminé et l'aspiration intense, devient despote (*jabbâr*) quand il s'oriente vers un autre qu'Allâh. Il lui incombe alors de ne plus se tourner vers un autre que Lui dans sa vie ici-bas et pour sa destinée ultime à l'exemple du Prophète - sur lui la grâce et la paix - ainsi qu'Allâh dit : ***La vue ne s'écarta ni ne dévia*** (*Coran* LIII, 17)[4].

---

[4] La sourate en référence relate une partie de l'Ascencion nocturne du Prophète, le 27 du mois de Rajab. Voir Ibn ʻArabî : *L'Arbre du Monde*, Paris, 1982.

CHAPITRE NEUVIÈME

AL-MUTAKABBIR : CELUI QUI SE MAGNIFIE, LE SUPERBE

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

1) Allâh a dit : ***Lui Allâh est Celui qui est nul dieu autre que Lui, le Souverain, l'Infiniment-Saint, le Salut, le Fidèle-sécurisant, le Surveillant, le Puissant-inaccessible, le Réducteur, Celui qui se magnifie*** (*mutakabbir*). ***Gloire à Allâh qui exclut ce qu'ils associent*** (*Coran* LIX, 23).

2) Al-Ghazâlî[1] - qu'Allâh sanctifie son esprit - a le mieux commenté ce nom : « *Al-mutakabbir*, dit-il, est celui qui déprécie toute chose par rapport à lui-même. Il ne voit la magnificence (*'azhama*) et la grandeur (*kibriyâ'*) que pour lui-même et considère l'autre comme le suzerain son vassal.

« Si cette attitude est justifiée (*çâdiqa*), l'automagnification est légitime et celui qui s'y livre est approuvé. Or, on ne peut concevoir cette disposition réalisée parfaitement que chez Allâh. Si cette prétention n'est pas fondée parce que l'importance exclusive qu'on se donne n'est pas réelle, elle est vaine et blâmable.

« Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit dans un ḥâdith qudsî[2] au sujet du Seigneur de la Puissance irrésistible : « *La Grandeur exclusive est Mon Manteau et Mon Immensité est Mon Pagne. Celui qui Me dispute l'un des deux, Je le jette dans le Feu.* »

Il apparaît donc que l'automagnification, dans le cas d'Allâh est une Qualité de louange et de perfection. Dans le cas d'un autre, il s'agit d'une insuffisance et d'un désordre.

Nous mentionnons maintenant d'autres avis au sujet de ce Nom :

3) Mujâhid fait dériver ce Nom de *al-kibriyâ'*, la magnificence, la grandeur exclusive, la superbe, qui signifie dans la langue : *al-mulk*, l'acte de régner, de gouverner, comme dans ce verset : ***Et que al-***

---

[1] In opus cité.

[2] Pour les ḥadîths qudsi, voir Ibn 'Arabî, *la Niche des Lumières*, traduit par Muḥammad Valsân, Paris.

kibriyâ' l'acte de souveraineté, sur terre, soit à vous deux (Il s'agit de Moïse et d'Aaron) (*Coran* X, 78).

Selon cette acception *al-mutakabbir* est le Souverain (*malik*) dont l'Autorité (*sulṭân*) ne cesse point, et l'Incommensurable (*'azhîm*) qui n'accomplit dans Son Royaume que ce qu'Il veut. Tel est Allâh, l'Unique, le Réducteur.

4) D'autres disent que ce Nom signifie *al-kabîr*, le Superbe, le Très-Grand.

Allâh a dit dans le récit du Prophète Joseph : ***Lorsqu'elles le virent, elles le trouvèrent superbe*** (*akbarnahu*) (*Coran* XII, 31), c'est-à-dire elles l'estimèrent magnifique[3].

Le Vrai est le Superbe (*kabîr*) dont la Grandeur exclusive (*kibriyâ'*) et l'Immensité n'ont pas de fin.

5) *Az-Zajjâj* a dit : « *al-mutakabbir*, considéré comme Qualité divine est Celui qui dédaigne (*takabbara 'an*) l'injustice de Ses serviteurs ».

6) Sache que toutes ces acceptions impliquent le sens de : s'efforcer de (*takalluf*) et vérifient l'interprétation que donne al-Ghazâlî.

Le nom *al-mutakabbir* est construit, dit-on, sur le thème *mutafa''il* qui implique l'idée de s'efforcer de (*takalluf*). Celui qui s'efforce (*mutakallif*) fait apparaître une chose qu'il ne mérite pas (actuellement).

Ainsi l'on dit : « Un tel s'exalte (*ta'azhzhum*) » bien qu'il ne soit pas un personnage important, ou encore : « Un tel fait montre d'être généreux » sans pourtant l'être effectivement.

Ceci bien établi, nous ajouterons : si Celui qui est ainsi nommé concerne Allâh, le Nom *al-mutakabbir* ne prend pas la nuance verbale de « s'efforcer de » et alors il n'est pas permis de lui attribuer le sens contenu dans le paradigme *mutafa''il*, « celui qui s'efforce de faire ». Si le sens de ce thème ne s'applique pas à Allâh, il ne s'appliquera pas (davantage) à un autre.

Nous préciserons ceci : Al-Azharî est d'avis que le sens du paradigme *tafa''ul* peut impliquer d'autres nuances que celle de « s'efforcer de faire ». Les Arabes disent par exemple : Un tel agit injustement (*tazhallama*) c'est-à-dire qu'il est injuste (*zhalama*) ou un tel accuse d'une injustice (*tazhallama*) c'est-à-dire qu'il s'en plaint. Dans les deux

---

[3] Cf. sourate XII, Joseph.

acceptions opposées, l'agent peut être respectivement l'injuste ou celui qui témoigne d'une injustice excessive. Il est donc sûr que ce type de construction ne se limite pas uniquement au sens de « s'efforcer de faire ».

A mon avis, il est possible de répondre à cette dernière difficulté : Le paradigme *mutafa''il* veut dire : Celui qui cherche à manifester une chose et fait tout pour qu'elle se produise. S'il est véridique en procédant ainsi, ce qu'il laisse apparaître est une disposition louable, mais s'il est menteur, il s'agit d'un comportement blâmable. Cet exemple donne la solution de cette difficulté.

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) *Al-mutakabbir* est Celui qui se singularise par la Grandeur exclusive et la Royauté absolue et qui s'isole dans Son Unité par l'Immensité et l'Omnipotence réductrice.

2) On a dit : *al-mutakabbir* est Celui dans la Main duquel se trouve l'Excellence et dont procède le Pardon.

3) On a dit : *al-mutakabbir* est Celui dont la Souveraineté ne cesse point et dont l'Immensité n'est pas transférable (d'un endroit à un autre).

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

La superbe du serviteur est louable quand il dédaigne tout autre que le Vrai. En conséquence, il adorera le Vrai pour le Vrai non pour la recherche d'une récompense ni pour échapper à un châtiment futur. Si telle n'était pas son attitude, il ferait de la créature un but (en soi) et du Vrai un moyen, ce qui serait bien l'inverse de la Vérité et le contraire de la Véracité (*çidq*).

CHAPITRE DIXIÈME

AL-KHÂLIQ : LE CRÉATEUR, LE DÉTERMINANT, CELUI QUI CARACTÉRISE, CELUI QUI ASSIGNE OU DONNE LA MESURE OU LA NORME *AL-BÂRÎ'* : LE PRODUCTEUR *AL-MUÇAWWIR* : LE FORMATEUR

I - SIGNIFICATION DU NOM AL-KHÂLIQ

Allâh a dit : ***Tel est Allâh votre Seigneur, nul dieu autre que Lui, le Créateur ou Celui qui détermine le caractère*** (*khâliq*) ***de toute chose ! Adorez-Le donc et Lui est Garant de toute chose*** (*Coran* VI, 102).

Ô hommes ! souvenez-vous du bienfait d'Allâh envers vous. Y a-t-il un Créateur (khâliq) autre qu'Allâh qui vous sustente du Ciel et de la terre ? Nul dieu autre que Lui. Comme vous êtes détournés ! (*Coran* XXXV, 3).

Or donc, Celui qui a créé (*khalaqa*) ***les cieux et la terre n'est-Il pas Puissant-déterminant*** (*qâdir*) ***sur la création de leur semblable***[1] ***? Si, car Il est Celui qui-ne-cesse-de-créer*** (*khallâq*) ***et l'Omniscient*** (*Coran* XXXVI, 3).

Béni soit Allâh, le plus excellent des créateurs (*Coran* XXIII, 14). ***La Création ou l'acte de déterminer la norme*** (*khalq*) ***et le Commandement*** (*amr*) ***ne sont-ils pas à Allâh le Seigneur des Mondes*** (*Coran* VII, 54).

Sache que le nom verbal *khalq* a dans l'usage les acceptions suivantes :

1) Existentiation (*îjâd*) et innovation (*ibdâ'*). C'est faire passer de la non-existence ou non-être (*'adam*) à l'existence ou à l'être (*wujûd*).

2) Il prend aussi le sens de : détermination ou assignation (*taqdîr*).

---

[1] Ce verset peut aussi se traduire ainsi : *Celui qui a créé les cieux et la terre n'est-Il pas capable de créer des êtres semblables à eux*... Nous l'avons interprété en fonction de la démonstration du Maître.

A) La racine *kh.l.q.* a le sens de : déterminer de principe, assigner, donner la mesure, caractériser (*taqdîr*)

Plusieurs indications confirment cette acception :

1) Le verset déjà cité : ***Béni soit Allâh le plus Excellent des créateurs*** (*Coran* XXXV, 3), implique la multiplicité de créateurs. Or, il est certain, d'après le double argument rationnel et traditionnel, qu'il n'y a d'Existentiateur (*mûjid*) qu'Allâh. Il résulte de ce verset que le nom verbal *khalq* signifie bien *taqdîr*.

2) Dans le verset suivant : ***En vérité, Jésus, chez Allâh, est semblable à Adam. Il l'a créé de limon*** (*khalaqahu min turâb*) ***et lui dit en conséquence : Sois, de sorte qu'il est*** (*kun fa yakûn*) (*Coran* III, 59).

Il est évident qu'il faut entendre par : ***sois de sorte qu'il est,*** l'existentiation et l'innovation et par ***: Il l'a déterminé de limon***, ce qui est antérieur. Or, ce qui est antérieur à l'existentiation n'est autre que la détermination de principe ou la mesure assignée (*taqdîr*).

C'est bien le même sens qui se dégage du verset suivant : ***La Création ou l'acte de créer*** (*khalq*) ***et le Commandement ne sont-ils pas à Lui ?*** (*Coran* VII, 54). Le Commandement (*'amr*) est la parole : ***sois de sorte qu'il est.***

3) Le mensonge (*kudhb*) est appelé en arabe *khalq*. Allâh a dit : ***Vous forgez ou vous déterminez un mensonge*** (*takhluqûna ifkan*) (*Coran* XXXIX, 17).

En vérité, cela n'est que de l'invention pure et simple (*khalq*) ***des Anciens*** (*Coran* XXVI, 137) : ***Cela n'est qu'une invention de toute pièce*** (*ikhtilâq*) (*Coran* XXXVIII, 7).

Le mensonge est appelé *khalq* car le menteur en détermine (*yuqaddiru*) lui-même la nature tout en cachant que c'est un mensonge. Cette remarque montre bien que la détermination de principe (*taqdîr*) est appelée *khalq*.

4) Allâh dit à Jésus - sur lui la paix : ***Lorsque tu le créeras ou que tu détermineras sa norme*** (*takhluqu* - il s'agit d'un oiseau) ***d'argile*** (*Coran* V, 110). Il faut entendre ici l'acte de donner la forme (*taçwîr*) et de déterminer ou d'assigner la mesure (*taqdîr*).

5) Le Poète a dit :

« Tu tailles (tafrî) ce que tu as mesuré ou disposé (khalaqta) .

« Tandis que certains mesurent (yakhluqu) mais ne taillent point ! »

De même le savetier est nommé *khâliq* du fait qu'il détermine la chaussure selon un modèle (*qâlib*) approprié.

Il est donc bien établi, d'après ces différents exemples, que le nom *khâliq* reçoit dans la langue le sens de Celui qui détermine ou assigne la mesure ou la norme (*taqdîr*).

6) Nous allons maintenant examiner quelle est la signification du mot *taqdîr* détermination, assignation, etc.

Le vocable *taqdîr* signifie l'acte qui détermine de principe la chose à être (*takwîn al-shay'*) selon une norme ou mesure établie (*'alâ miqdâr mu'ayyan*). Pour y arriver trois conditions sont requises :

a) La puissance déterminant l'effet (*qudrat mu'aththira*) pour que la chose arrive à l'existence. Si la puissance se trouve telle que son effet n'est pas conditionné par un instrument pour s'exercer, comme c'est le cas pour Allâh, détermination (*taqdîr*) d'une part, actualisation (*taḥçîl*) et acte qui produit l'être (*takwîn*) d'autre part sont un seul et même (acte divin). Si l'effet est conditionné par un instrument quelconque pour s'exercer comme c'est le cas pour le serviteur, la formation (*taçwîr*) d'un objet ou corps particulier ou d'une configuration (*tashkîl*) quelconque n'est possible que lorsque l'homme agit de ses mains. Ce mouvement est appelé : l'acte de donner une forme (*taçwîr*) et de déterminer les proportions (*taqdîr*).

b) La volonté (*irâda*) spécialement disposée pour que cette chose soit selon la mesure appropriée (*miqdâr mu'ayyan*) sans rien y ajouter, ni retrancher.

c) La science (*'ilm*) de cette détermination ou assignation (*qadr*) adéquate car la volonté de produire la chose est conditionnée par la science qu'on en a. Si l'agent possède la science des réalités sur lesquelles elle porte, il peut, dans l'acquisition de cette connaissance, se passer de la réflexion (*fikra*) et de l'examen attentif (*rawiyya*), comme c'est le cas pour Allâh. Sinon, il n'obtiendra la connaissance de cette évaluation (*miqdâr*) apparentée aux moyens d'y parvenir que par réflexion (*fikr*) et examen attentif, ceux-ci pouvant recevoir les dénominations suivantes : déterminer la norme (*taqdîr*) et les caractéristiques (*takhlîq*) mais seulement par métaphore (*majâz*).

Il en est ainsi car l'expression « évaluer la norme (*taqdîr*) » désigne l'actualisation (*îqâ'*) d'une chose en vertu d'une assignation particulière

(*qadr mu'ayyan*). Or, cela n'est possible (pour l'être doué de réflexion) qu'après avoir acquis deux connaissances. D'abord, celle de cette évaluation (*qadr*), ensuite la connaissance apparentée aux moyens de parvenir à cette appréciation. La réalisation de ces deux aspects de connaissance n'est possible qu'après réflexion qui demeure une des conditions que doit remplir le serviteur pour y parvenir. Cette connaissance est donc la condition, pour l'être doué de volonté, d'actualiser volontairement cette appréciation. Elle est aussi la condition qui pousse le Puissant-déterminant (*qâdir*) à donner l'existence (*mûjid*) à cette chose en fonction de cette norme, de sorte que la réflexion devient une des conditions possibles d'évaluation de la norme (*taqdîr*) sans pourtant que cette condition revête un caractère absolu dans le cas du serviteur. Dans ce processus, la réflexion est désignée par les expressions suivantes : l'acte de caractériser (*khalq*) et de déterminer la norme (*taqdîr*).

Telle est l'analyse que l'on peut faire sur la nature du *taqdîr*.

B) La racine *kh.l.q.* signifie existentiation et innovation

Dans l'usage, le mot *khalq* signifie aussi : existentiation (*îjâd*) et innovation (*ibdâ'*). Plusieurs preuves peuvent être données à l'appui de cette acception :

1) Allâh dit : ***En vérité, chaque chose, Nous l'avons créée ou existenciée*** (*khalaqnâ*) ***selon une norme déterminée*** (*bi-qadarin*) (*Coran* LIV, 49).

Dans ce verset, si le verbe *khalaqa* devait signifier « déterminer » (*taqdîr*), on aurait ainsi une pure répétition sous forme pléonastique qui n'ajouterait rien au sens.

2) Allâh dit ***: Il a créé ou innové*** (*khalaqa*) ***toute chose et lui a assigné sa norme*** (*fa qaddarahu taqdîran*) (Coran XXV, 2).

Cet exemple revient au précédent.

3) Allâh dit ***: Y a-t-il un autre créateur ou existentiateur qu'Allâh qui vous accorde la nourriture du Ciel ?*** (*Coran* XXXV, 3).

Si l'on objecte : Pourquoi n'est-il pas possible que le Propos divin soit de nier l'existence d'un créateur autre qu'Allâh qui vous accorde la nourriture du Ciel, puisque cela (pourvoir à la subsistance) n'implique pas nécessairement la négation d'un créateur autre qu'Allâh ?

Nous répondrons ceci : Dans la mesure où procurer (la subsistance) (*îjâd*) peut valablement concerner d'autres qu'Allâh, il n'est pas exclu

d'affirmer l'existence d'un créateur autre qu'Allâh qui nous accorde la subsistance du Ciel, car les Anges sont reconnus être créateurs sans qu'ils soient empêchés d'accorder la subsistance à d'autres.

Ne dit-on pas dans le même ordre d'idées que le sultan a subvenu aux besoins d'un tel dans telle circonstance en vertu de l'autonomie (*taçarruf*) que lui confère son autorité et son rang sur cet être. Il est donc certain que ce verset implique la négation d'un créateur qui ne soit pas Allâh et ne permet pas, dans ce contexte coranique, d'attribuer au nom *khâliq* le sens de : Celui qui détermine la norme (*muqaddir*) (mais seulement celui de Créateur), car nous avons déjà expliqué que les êtres déterminés selon une norme (*maqdûrûn*) sont innombrables. Il faut alors que le sens visé dans ce verset soit celui d'existentiation et d'innovation.

4) Allâh dit : ***De même que Nous donnons l'origine à une Première création*** (*khalq*)***, ainsi Nous la réintégrons*** (*Coran* XXI, 104). Le terme *khalq* ne peut convenir que pour exprimer l'existentiation.

5) Allâh dit : ***Ceci est l'Acte créateur d'Allâh*** (*khalq Allâh*)***. Faites-Moi donc voir ce qu'ont créé ceux qui sont en deçà de Lui ?*** (*Coran* XXXI, 13). Cette question d'Allâh posée revient à être une négation et confirme que seul le Vrai est Créateur !

On a l'évidence par ces cinq preuves scripturaires, que le terme *khalaqa* signifie aussi dans l'usage : existentiation et innover.

II - DIRES D'UN MU'TAZILITE SUR CE NOM

Abû 'Abd Allâh al-Baçrî, l'un des Mu'tazilites[2], prétend que le Nom *khâliq* ne peut réellement convenir à Allâh puisque le nom verbal *khalq* : le fait de caractériser ou donner une mesure exprime dans la langue l'acte de réflexion et d'examen approfondi. Or, cette opération n'est pas possible chez Allâh. Le nom *khâliq* ne peut donc s'appliquer à Allâh véritablement !

Ce raisonnement est faible pour deux raisons :

1) Nous avons déjà montré que le mot *khalq* peut recevoir, dans une de ses acceptions, le sens de : l'acte de déterminer la mesure (*taq-*

---

[2] Abû 'AbdAllâh al-Ḥusayn b. 'Alî al-Baçrî (308 H à 399 H). Voir Albert Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila,* op. cit., pages 45 et 134.

dîr) et dans une autre acception celui d'existentiation (*îjâd*) et d'innovation (*ibdâ'*). Or, ces significations s'appliquent à Allâh réellement.

2) Nous avons seulement admis que le terme *khalq* signifiait dans l'usage l'acte de déterminer la mesure (*taqdîr*). Pourtant nous avons expliqué que la réflexion n'était pas un aspect de la nature (*mâhiyya*) de la détermination mais une de ses conditions qui affecte le serviteur d'une manière non absolue. La négation de la réflexion n'entraîne donc pas celle du *taqdîr*, de l'acte qui détermine la mesure.

III - SIGNIFICATIONS DE CES TROIS NOMS DIVINS CONJOINTS

Ces trois Noms divins sont mentionnés à la suite dans ce verset : ***Lui Allâh, le Créateur, le Producteur, le Formateur. A Lui les Noms excellents...*** (*Coran* LIX, 24).

Le commentaire de ces trois noms sera fait conjointement à partir du Nom *khâliq* selon qu'Il reçoit le sens de : Celui qui détermine la mesure (*muqaddir*) ou Celui qui existencie (*mûjid*).

A) Interprétation de ces trois noms à partir de *khâliq* : celui qui détermine la norme

Si le Nom *khâliq* signifie : Celui qui détermine de principe la norme, la disposition de ces trois Noms divins conjoints est excellente.

En effet, la détermination de principe de la norme (*taqdîr*), en s'actualisant se réfère à la science.

Certains Philosophes anciens soutenaient qu'Allâh n'a pas la Science des choses. Ils précisaient même qu'Il demeure tributaire du temps (*âniyya mu'alla*). Pourtant le Nom *khâliq* indique bien que Dieu est Savant tant des Réalités principielles (*ḥaqâ'iq*) des choses que de leurs finalités.

D'autres admettaient que Dieu a la Science des Réalités principielles des choses mais affirmaient cependant que la substance primordiale (*hayûlâ*) est préexistante (*qadîma*) et que le Dieu-Producteur (*bârî*) régit en toute autonomie la sphère de cette substance primordiale éternelle. Ils ajoutaient que la fonction du Producteur s'exerce sur ces réalités et qu'Il les existencie (*mûjid*) du non-être absolu (*'adam maḥḍ*) et les innove (*mubdi'*) de la négation totale (*nafy çarf*).

Un autre affirmait que Dieu a la Science des choses et qu'Il existencie leurs essences (*dhawât*) mais professait que les formes des végé-

taux et des êtres animés sont produites par la nature (*ṭabî'a*), celle-ci donnant la forme spécifique (*çûra khâçça*) et la norme particulière (*khalqa mu'ayyina*) de chaque être de ces deux genres.

La fonction du Formateur (*muçawwir*) se rapporte à ces êtres, celle du Créateur-Déterminateur à la perfection de la science divine et celle du Producteur à l'Existentiateur des Réalités en soi sans préexistence d'un substrat (*mâdda*). Dans ce système, le Formateur donne la forme à ces choses et les situe (dans l'existence) en fonction de leurs possibilités (*kayfiyyât* ou conditions d'être).

Qui connaît son Seigneur par ces trois Noms divins connaît Celui qui est adoré (*ma'bûd*) par les Qualités intrinsèques de la Fonction divine (*çifât al-ilâhiyya*) et les Qualités extrinsèques de la Seigneurie (*nu'ût al-rubûbiyya*)[3].

Il est alors manifeste que la disposition régissant ces trois Noms est le summum de l'excellence et du profit.

Pour mieux situer ces différents aspects, nous donnerons l'exemple suivant :

Lorsqu'Allâh voulut créer l'homme intelligent, compréhensif, apte à porter Son dépôt de confiance (*amânat Allâh*)[4], proférant des paroles organisées, astreint à des obligations, Il détermina l'économie (*tarkîb*) de son être selon la mesure requise et les qualités adéquates. Il arrangea ses facultés d'action selon la disposition convenant à sa nature et la norme de sagesse contenue dans sa conformation et exposée dans les ouvrages de physiologie. C'est alors qu'il en résulta, selon cette perspective, la détermination de la norme à partir d'une substance servant à la production et à la forme du corps de l'homme, substance qui est aussi celle de toute forme corporelle constituée des quatre humeurs, des facultés et des divers composés.

Allâh est Créateur-Déterminant (*khâliq*), car Il est Celui qui assigne la norme de toute chose selon Sa Science par la juste mesure et la disposition ordonnée en vue de la fin requise.

Il est Producteur (*bârî'*) car Il est Celui qui produit originellement les corps et les fait passer de la non-existence à l'existence.

---

[3] Pour la différence entre ces deux fonctions, voir première partie, chapitre premier, note 5.

[4] Expression coranique, cf. sourate XXXIII, 72.

Il est Formateur (*muçawwir*) car Il actualise les humeurs, les facultés et les composés dans les corps.

Une fois que tu auras bien saisi cette argumentation relative à la forme humaine, par exemple, connais par la même voie la constitution de tous les corps sublimes que sont les astres et les planètes et, ensuite, de toutes les entités corporelles les plus humbles tels les éléments simples, les minéraux, les végétaux, les animaux et en particulier l'homme. Médite sur les modalités de leur arrangement et de leur constitution, tu arriveras alors à une mer sans rivage.

Tel est le commentaire sur les trois Noms : le Créateur-Déterminant, le Producteur et le Formateur à partir du nom *Khâliq* selon l'acception : Celui qui détermine la norme.

B) Interprétation de ces trois noms à partir de *khâliq* : celui qui existencie et qui innove ou donne l'origine

1) Al-Bârî'

Rendre le Nom *khâliq* par : Celui qui existencie et Celui qui innove, soulève une difficulté dans l'interprétation du Nom *bârî'* auquel plusieurs sens ont été donnés :

a) *Al-bârî'* est l'Existentiateur et Celui qui donne l'origine.

On dit : Allâh a produit de rien ou a innové la Création (*bara'a Al-lâh al-khalq*).

A remarquer incidemment que la *hamza* de la racine tombe comme il arrive quelquefois dans la morphologie de certains mots arabes.

Ainsi interprété, on ne peut faire de différence entre *khâliq* et *bâri'* et les deux noms sont synonymes.

b) La racine *BaRa'a* ou *BaRâ* signifie : détacher, libérer.

On dit : couper (*BaRa'a*) du bois et le tailler ; tailler (*BaRâ*) une plume ; on dit guérir (*BaRa'a*) une maladie ; être innocent de telle chose ; affranchir (*BaRâ*) quelqu'un.

Une fois cela bien compris, nous te dirons : Allâh est *khâliq* avec le sens d'Existentiateur des essences et des êtres. Il est *bârî'* avec celui de séparer les êtres les uns des autres. Il est *muçawwir* quand Il donne la forme convenant à chacun.

Telle est la différence entre ces trois noms dans cette interprétation sémantique.

c) *Bârî'* dérive de *BaRa*, limon (*turâb*).

Le *khâliq* est Celui qui existencie les choses du non-être.

Le *Bârî'* est Celui qui compose l'homme de limon. Allâh a dit : ***D'elle (la terre), Nous vous avons créés*** (*khalaqnâ*) ***et en elle Nous vous réintégrons*** (*Coran* XX, 55).

Le *muçawwir* est Celui qui donne la forme appropriée. Allâh a dit : ***Il vous a formé*** (*çawwara*) ***et combien vos formes*** (*çûra*) ***sont excellentes !*** (*Coran* XL, 64).

Abû Sulaymân al-Khattâbî a dit : « Le mot *bârî* s'applique plus spécialement aux êtres animés plutôt qu'aux autres êtres créés. On dit par exemple qu'Allâh a produit (*bara'a*) l'homme et l'être vivant et non qu'Il a produit le Ciel et la terre... »

2) Al-muçawwir

Ce Nom dérive de *çûra*, selon deux points de vue :

a) Il vient de *ÇaWaRa*, faire pencher, incliner (*imâla*).

Allâh a dit : ***Incline-les vers toi*** (*fa çur hunna ilayka*) (*Coran* II, 260).

On retrouve ce sens dans ce ḥadîth : « *Tous les porteurs du Trône sont (des formes) incliné(e)s* (*çûwar*) », c'est-à-dire : ils inclinent le regard.

Le mot *çura* désigne donc la forme (*shikl*) adaptée (*mâ'il*) aux dispositions convenant à la nature des choses et à leur but.

b) Le mot *çura*, forme, dérive de *ÇaYaRa* avec le sens : devenir, se changer en, arriver.

On dit par exemple : A quoi aboutit (*çâra*) ton affaire.

La substance ou matière (*mâdda*) d'une chose est l'élément ou l'aspect (*juz'*) qui, en l'espèce, permet à cette chose de s'actualiser. La forme d'une chose est donc l'aspect qui lui permet de réaliser ce qu'elle est. Il ne fait alors aucun doute que la forme soit l'accomplissement de la chose et son résultat (*maçîr*).

Ceci bien compris, nous te dirons : sans aucun doute, les corps dans leur principe sont indifférenciés (*mutasâwiyya*). Il sont appréhendés chacun selon une forme spécifique et une configuration (*shikl*) particulière. Les essences qui ont pris formes (*dhawât mutamâthilâ*) se différencient par leurs qualités propres qui permettent l'existence ou la non-existence. Or, cette possibilité résulte nécessairement d'une prédisposition déterminante et d'une propriété qu'elle possèdent. Les corps sans

exception, dans leurs formes et leurs limites propres ont donc besoin d'un Spécificateur (*mukhaççic*) Déterminant (*qâdir*) : Allâh qui est, sans aucun doute, le Formateur.

En outre, Allâh choisit la forme de l'homme en y mettant un surcroît de sollicitude ainsi qu'Il le dit dans Son Livre : ***Il vous a formés et que vos formes sont excellentes !*** (*Coran* XL, 64) : ***L'immersion « colorante »*** (*çibgha* = la teinture, l'onction) ***d'Allâh ! Et qui est plus excellent qu'Allâh pour (conférer) l'immersion « colorante »***[5] ***?*** (*Coran* II, 138).

Après qu'Allâh eut exposé les phases de la création de l'homme (cf. sourate *al-mu'minûm* : les Fidèles), Il dit : ***Béni soit Allâh le plus excellent des créateurs-déterminants*** (*al-khâliqûn*) (*Coran* XXIII, 14)Tel est le commentaire de ces trois Noms divins.

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CES TROIS NOMS

1) *Al-khâliq*

a) C'est Celui qui innove la création sans conseil et qui l'existencie sans assistance.

b) C'est Celui qui, par essence, n'est pas composé et qui n'est pas contraint à parler.

c) C'est Celui qui fait apparaître les êtres existenciés par Sa Puissance déterminante (*qudra*) et détermine chacun d'eux selon une norme propre (*miqdâr*) par Sa Volonté normative (*irâda*).

d) C'est Celui qui détermine les créatures sans moyen ni causalité, Il les développe sans évolution (*jalb*) profitable ni involution (*daf'*) préjudiciable.

e) On raconte que Ja'far Ibn Sulaymân disait : « Je passais à côté d'une vieille femme en haillons qui s'en prenait à son âme. Je lui dis : « Quels sont tes moyens de vivre ? » Elle me répondit : « Laisse cette chose vaine ! J'ai obtenu cela à satiété de sorte que je n'ai nul besoin ni de toi ni d'un autre. » Elle ajouta alors : « N'as-tu pas entendu la parole de l'ami intime Abraham : ***Celui qui m'a créé et me guide en conséquence ; Celui qui me procure manger et boire ; quand je suis malade, c'est Lui qui me guérit !*** » (*Coran* XXVI, 78 à 80).

---

[5] Les Commentateurs, en particulier Râzî et Tabarî précisent qu'il s'agit du baptême chrétien, bien que d'autres interprétations soient possibles.

2) *Al-bârî'*

a) Celui qui sait qu'Allâh est le Producteur ne garde dans son cœur nulle trace des réalités contingentes et dans son centre secret (*sirr*) nulle conscience des choses présentes.

b) On a dit : Celui qui connaît Allâh comme le Producteur s'affranchit de la mouvance et de l'impétuosité de son âme et ne se complaît pas dans la conscience de sa servitude adorative et de son obéissance.

c) Celui qui sait qu'Allâh est le Producteur se défait de l'attachement aux autres et détourne son secret de la considération des créatures.

d) On a dit : Celui qui sait qu'Allâh est le Producteur se libère des choses interdites et se réfugie auprès du Souverain Tout-Pardonneur.

3) *Al-muçawwir*

a) C'est Celui qui rend harmonieuse ta constitution (*qâma*) et qui équilibre ta complexion (*khalqa*) car Allâh a dit : ***Nous avons créé l'homme dans la plus belle proportion*** (*Coran* XCV, 4).

b) C'est Celui, dit-on, qui embellit les aspects extérieurs d'une manière générale et qui illumine plus particulièrement les secrets.

c) C'est Celui qui distingue les gens du commun des bêtes par la constitution naturelle et les gens de l'élite par la purification du caractère.

Sache-le ! De même qu'Allâh pare l'extérieur des êtres au moyen d'une belle forme, de même orne-t-Il leur intérieur par la bonne disposition. C'est pour cette raison qu'Allâh magnifie la science dans cette parole : ***Allâh t'a fait savoir ce que tu ne savais pas. Ainsi la Faveur d'Allâh se trouve sur toi magnifique*** (*Coran* IV, 113).

Il magnifie le caractère de l'homme de cette manière : ***En vérité tu es selon un caractère ou une norme*** (*khuluq*) ***magnifique*** (*Coran* LXVIII, 4).

L'homme est connu par sa création (*khalq*) et caché par son caractère (*khulq*).

Yaḥya Ibn Mu'âdh a dit : « Lorsque je me tais, je suis seul parmi les hommes et si je parle, je suis (encore) seul parmi les hommes, car, dit-on, l'homme se cache sous son expression (lit. : l'homme est caché sous sa langue). »

Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *Aucune créature n'est meilleure que mille de ses semblables sauf l'homme* » (*mâ wâhidun khayrun min alfi mithlihi illâ-l-insân*).

V - PARTICIPATION DES CRÉATURES À CES TROIS NOMS

Elle est réduite.

Le Créateur (déterminant la norme) exprime la science et le Producteur (distinguant les possibilités) exprime la Puissance déterminante.

Le serviteur participe du premier en perfectionnant sa faculté réflexive pour lui permettre de réaliser la connaissance des vérités essentielles. Il participe du second en perfectionnant son comportement extérieur par l'acquisition des traits de caractère vertueux. Les paroles suivantes de l'Ami intime Abraham font allusion à ces deux aspects : ***Seigneur ! Accorde-moi un pouvoir de décision*** (*Coran* XXVI, 83). Ces paroles se réfèrent au perfectionnement de la faculté réflexive et celles qui viennent tout de suite après dans ce même verset : ***Et fais-moi rejoindre les êtres intègres*** (*Coran* XXVI, 83), se rapportent à l'excellence du comportement extérieur.

En se comportant de cette manière, le serviteur de ces Noms devient parfait dans sa nature comme il convient à l'homme. Il lui incombe, dès lors de se préoccuper de parfaire son semblable. Allâh y fait allusion dans ce verset : ***Dis ! Ceci est ma Voie. Je convie à Allâh, selon une évidence, moi et ceux qui me suivent. Gloire à Allâh ! Je ne suis pas parmi les Associateurs*** (*Coran* XII, 108). Et telle est bien la participation du serviteur au Nom le Formateur puisque par cette allusion, le Vrai façonne l'intelligence des créatures.

CHAPITRE ONZIÈME

AL-GHAFFÂR : CELUI QUI NE CESSE DE PARDONNER OU DE RECOUVRIR
AL-GHÂFIR : LE PARDONNANT[1], CELUI QUI RECOUVRE, LE PARDONNEUR
AL-GHAFÛR : LE TRES PARDONNANT, LE TRES-RECOUVRANT

I - EXPRESSIONS DERIVÉES DU NOM PARDON : *MAGHFIRA*

A) Qualites d'Allâh exprimant le pardon

Sache que les noms dérivant de pardon s'appliquent, pour la plupart, à Allâh par référence aux versets suivants :

1) al-Ghâfir : ***Le Pardonneur des péchés*** (*Coran* XL, 3).

2) al-Ghafûr : ***Et ton Seigneur est le Très-Pardonnant, Doué de Miséricorde*** (*Coran* XVIII, 58).

Annonce à Mes serviteurs que Moi, Je suis le Tout-Pardonnant, le Très-Miséricordieux (*Coran* IV, 110).

En vérité, Allâh pardonne tous les péchés. C'est Lui qui est le Tout-Pardonnant, le Très-Miséricordieux (*Coran*, XXXIX, 53).

Il demande alors pardon à Allâh. Il trouve Allâh Tout-Pardonnant, Très-Miséricordieux (*Coran* IV, 110).

3) al-Ghaffâr : ***Je suis Celui-qui-ne-cesse-de-pardonner à celui qui revient*** (*Coran* XX, 81).

Demandez pardon à votre Seigneur. Il est Celui-qui-pardonne-sans-cesse (*Coran* LXXI, 10).

Il est certain, d'après ces exemples coraniques, que ces trois Noms dérivent de *maghfira*, le pardon d'Allâh.

---

[1] Nous avons quelquefois rendu en français les noms à forme active par un participe présent, même si l'usage n'est pas admis dans les dictionnaires. Nous continuons de penser que tout participe français peut avoir valeur de substantif. On trouve dans certains dictionnaires (p.e. Quillet) le nom pardonneur qui rend bien ce terme arabe et coranique.

B) Défauts correspondants du serviteur

Le serviteur se caractérise par trois noms qui ont leur origine dans la désobéissance (*ma'çiya*) en relation avec les versets suivants

1) *al-Zhâlim :* l'injuste, celui qui obscurcit :

Parmi eux se trouve celui qui est injuste envers son âme (*Coran* XXXV, 32).

2) *al-Zhalûm :* le très-injuste :

Certes, l'homme est très-injuste, très-ignorant (*Coran* XXXIII, 72).

3) *al-Zhallâm :* Celui-qui-ne-cesse-d'être injuste *:*

Dis ! Ô mes serviteurs qui ont été excessifs envers leurs âmes (*Coran* XXXIX, 5 3).

Or, celui qui est excessif (*asrafa*) dans la désobéissance est sans cesse injuste.

C) Correspondance de ces trois couples de noms opposés

A chacune de ces trois attitudes du serviteur correspond un des trois Noms divins de miséricorde en relation avec le pardon.

1) Si tu es injuste, Je suis pardonneur.

2) Si tu es très-injuste, Je suis très-pardonneur.

3) Si tu ne cesses d'être injuste, Je pardonne-sans-cesse.

Tes attributs ont une fin comme il sied à ta nature, Mes Qualités sont infinies comme il Me convient. Or, ce qui est infini l'emporte sur le fini. Ô être indigent par nature ! Ne sois pas de ceux qui désespèrent car : ***Ne désespèrent de la Miséricorde de leur Seigneur que les êtres qui s'égarent*** (*Coran* XV, 56).

D) Modalités du pardon

Sache que les versets dans lesquels apparaît le pardon sont nombreux.

1) Certains se réfèrent au passé comme dans le récit suivant au sujet de David - sur lui la paix : ***Il demanda pardon à son Seigneur, tomba à genoux et se repentit. Alors Nous lui pardonnâmes cela*** (*Coran* XXXVIII, 24 & 25). Ce verset prouve (entre autres) que ceux qui demandent pardon et reviennent vers Allâh obtiennent le pardon.

2) D'autres versets se rapportent au futur. Allâh a dit : ***Il pardonnera ce qui est moindre que cela à qui Il voudra*** (*Coran* IV, 116).

En vérité, Allâh pardonnera tous les péchés (*Coran* XXXIX, 53). ***Et qui pardonnera les péchés, si ce n'est Allâh*** (*Coran* III, 145).

Allâh a dit à son Prophète - sur lui la grâce et la paix : ***Afin qu'Il te pardonne ton péché passé et à venir*** (*Cora* :XLIX, 3).

3) Certains versets concernent un ordre afin d'enseigner les serviteurs. Ainsi, à la fin de la sourate « La Génisse » : ***Sois-nous indulgent, pardonne-nous et fais-nous miséricorde*** (*Coran* II, 286).

4) Enfin dans d'autres versets, c'est le nom verbal (*maçdar*) : l'acte de pardonner, le pardon (*ghufrân*) qui apparaît : ***Ton pardon, notre Seigneur*** (*Coran* II, 285).

En vérité, ton Seigneur est doué de pardon (*dhû al-maghfira*) (*Coran* XIII, 6).

II - SENS REÇUS PAR LE MOT : PARDON

Dans l'usage *ghafr* signifie : l'acte de couvrir (*sitr*).

On nomme la coiffure ou ce qui recouvre la tête : *mighfar* : le poil du vêtement : *ghafr* (le velu d'un tissu qui en cache la chaîne).

Ceci bien compris, nous te dirons : Beaucoup soutiennent que le pardon (*maghfira*) d'Allâh envers Ses serviteurs signifie qu'Il recouvre leurs péchés, qu'Il les cache et ne les fait pas apparaître, ne leur fait pas remarquer, et à plus forte raison, qu'Il ne les montre pas à d'autres.

Sache-le, cette assertion demande examen car la manifestation d'une chose s'oppose à son occultation.

Ainsi, Allâh rendit manifeste la faute (*zalla*, la glissade) d'Adam dans ce verset : ***Satan les fit glisser tous deux*** (Adam et son épouse) (*Coran* II, 36) : ***Adam désobéit à son Seigneur et fut séduit*** (*Coran* XX, 121).

Allâh mentionne de tels récits dans la Thora, l'Évangile, le Psautier et le Coran en de nombreux endroits.

Si le pardon devait signifier le recouvrement ou l'occultation (*sitr*), la déviation (*zalla*) d'Adam - sur lui la paix - n'aurait pu être pardonnée. Or, Adam, notre père, n'a-t-il pas dit : ***Notre Seigneur ! Nous avons été injuste (ou nous avons obscurci) nos âmes. Si Tu ne nous pardonnes et ne nous fais miséricorde, nous serons sûrement parmi le peuple des perdants*** (*Coran* VII, 23).

Malgré cette reconnaissance manifeste (de la déviation) il rechercha le pardon. Nous savons alors que le pardon ne peut s'interpréter comme étant le recouvrement (du péché).

Nous pouvons prendre d'autres exemples.

Ainsi, lorsque Moïse - sur lui la paix - eut trucidé le copte, il dit : ***Mon Seigneur ! J'ai certes été injuste envers mon âme, pardonne-moi !*** (*Coran* XXVIII, 16). Il reconnut manifestement la faute et demanda pardon.

Dans le même ordre d'idées, Allâh rendit manifeste la faute de David - sur lui la paix - et ajouta : ***Nous lui pardonnâmes cela*** (*Coran* XXXVIII, 25).

Il en fut de même pour le Prophète Muḥammad - sur lui la grâce et la paix : ***Afin qu'Allâh te pardonne ton péché passé et à venir*** (*Coran* XLIX, 3) et Il ajouta : ***Et demande pardon pour ton péché*** (*Coran* L, 55).

C'est ainsi qu'Allâh mentionna le péché de toute évidence et ajouta qu'Il lui avait pardonné.

Parmi les demandes de notre Prophète - sur lui la paix - on trouve celle-ci : « *Mon Dieu ! Pardonne-moi d'un pardon extérieur et intérieur ! Pardonne les péchés secrets et manifestes.* »

Pour toutes ces raisons, il est certain que le terme pardon (*maghfira*) ne peut recevoir le sens de recouvrement ou d'occultation (*sitr*). Devant cette constatation, nous ajouterons ceci : le pardon d'Allâh peut s'interprêter comme l'effacement de l'excès (*'afw*) et le détournement (*çafḥ*), mais seulement par métaphore puisque ce qui est recouvert et ce qui disparaît sont deux modalités qui nécessitent l'absence de manifestation. Or, la participation à une imperfection est l'une des raisons qui déterminent la transgression (*tajâwuz*), alors que l'effacement de l'excès fait allusion à la cessation des sanctions attachées au châtiment et implique de renoncer à celui-ci.

Pour cette raison, les gens de notre École sont d'avis que le Nom le Pardonneur (*ghâfir*) est une Qualité divine d'activité. Or, cette affirmation mériterait d'être examinée puisque ce Nom exprime un renoncement à l'action et non le contraire.

La fonction du Très-Pardonneur (*ghafûr*) est plus étendue que celle du Pardonneur (*ghâfir*) car le premier nom est construit sur une forme intensive.

De même la fonction de Celui-qui-ne-cesse-de-pardonner (*ghaffâr*) a plus d'extension que celle du Très-Pardonneur car *ghaffâr* est un nom, de forme fréquentative, qui peut être rendu par « Celui qui pardonne péché après péché sans cesse ».

Sache-le ! Ceux qui soutiennent que le mot « *maghfira* » comporte la signification de *sitr*, recouvrement, le font eu égard à cette invocation connue : *« Ô Celui qui manifeste la Beauté et qui recouvre la laideur* (*yâ man azhhara al-jamîl wa satara al-qabîḥ*). »

Ils ajoutent que ce recouvrement concerne aussi bien les modalités de la vie de ce bas-monde que celles de la Vie future :

1) Dans celles de la vie ici-bas, cette invocation s'applique à l'âme et au corps.

D'abord à l'âme puisqu'Allâh a disposé les suggestions subites blâmables et les déterminations laides de la volonté affectant le serviteur comme un voile sur son cœur afin que personne ne les remarque. Si Allâh dévoilait aux créatures tant les suggestions mauvaises qui sont inspirées à l'âme que la tromperie et la perfidie qu'elle recèle par intrigue dans son for intérieur, les êtres s'acharneraient à sa perte. Aussi, le Vrai voile de telles tendances aux créatures.

Aux dispositions du corps ensuite : considère bien qu'Allâh a laissé cacher aux regards désapprobateurs les moyens d'accès à l'intérieur du corps alors qu'Il a laissé à découvert tout ce qui en est beau.

2) Dans les conditions dépendantes de la Vie future, Allâh recouvre (*ghafara*) les péchés et ne les fait remarquer à personne. Il se peut même que le pécheur ne les fasse pas apparaître, se gardant ainsi d'avoir à en rougir de honte.

III- DES FINESSES CONTENUES DANS LA MENTION CORANIQUE DU PARDON

A) Commentaire du verset suivant : ***le Pardonneur du péché*** (*ghâfir al-dhanb*)***, Celui qui accepte le repentir, l'intense dans la rétribution finale, Celui qui est doué d'aisance ou de libéralié, Nul dieu autre que Lui. Vers Lui se trouve l'ultime issue*** (*Coran* XL, 1 à 3).

1) *Il pardonne le péché* par générosité, *Il accepte le repentir* par bienfait, *Il est intense dans la rétribution finale* envers les Infidèles, *Il est doué de libéralité* avec les « Devançants » et les « Rapprochés »[2].

2) *Celui qui pardonne le péché* des fauteurs, *qui accepte le repentir* de ceux qui reviennent, l'Intense dans la rétribution future avec les Infidèles et les Hypocrites, Celui qui est doué de libéralité avec les Fidèles et les Connaissants.

3) Celui qui pardonne les péchés des Injustes, qui accepte le repentir de ceux qui tendent vers le but recherché, *l'Intense dans la rétribution finale* avec les Infidèles, *Celui qui est doué de libéralité* avec les « Devançants » et les « Rapprochés ».

4) Abû Bakr al-Wasiṭî a dit : « *Celui qui pardonne le péché* à celui qui dit : "*lâ ilâha illâ-llâh*", *Celui qui accepte le repentir* de qui dit *"Lâ ilâha illâ-llâh"*, *l'Intense dans la rétribution finale* envers celui qui nie la vérité de *lâ ilâha illâ-llâh"*, *Celui qui est doué de* libéralité avec celui qui contemple les secrets du *"lâ ilâha illâ-llâh"*. »

B) Quant aux propos pertinents qui ont été prononcés en rapport avec ce verset, nous en citerons quelques uns :

1) Allâh mentionne quatre de Ses Qualités, dans ce verset, dont trois concernent le Fidèle et une l'Infidèle. Le pardon, l'acceptation du repentir, la possession de la libéralité s'appliquent au Fidèle, l'intensité de la rétribution future aux Infidèles. Cette unique Qualité les concernant, aucun d'entre eux, malgré leur grand nombre, ne sera sauvé de la rétribution future perpétuelle. Comment comprendre alors que les Fidèles concernés par ces trois qualités arrivent à s'interdire la Miséricorde malgré qu'Allâh confirme dans un *ḥadîth qudsî* que « *Ma Miséricorde précède Mon Courroux* » ?

Si l'on ajoute, quelle est la sagesse qui préside à énoncer trois qualités pour les Fidèles et une seule pour les Infidèles ? Nous répondrons ceci : Les Fidèles se répartissent en trois catégories. *Certains lèsent leurs âmes, d'autres tendent vers le but recherché et d'autres enfin devancent les autres par des œuvres de bien*[3]. Les Infidèles, à eux tous, forment une catégorie unique selon cette parole : ***Tel est Allâh,***

---

[2] Ces deux termes font allusion à la sourate « *l'Echéante* LVI, versets 10 et 11 où ils sont mentionnés.

[3] Cf. *Coran* XXXV, 32 et section 2, chap. 1.

votre Seigneur, le Vrai ! Qu'y a-t-il donc en dehors du Vrai sinon l'erreur ? (*Coran* X, 32), et ce propos du Prophète - sur lui la grâce et la paix : « *L'infidélité à elle seule constitue une communauté* (*milla*). »

Sache-le ! De même qu'Allâh, dans ce verset, s'attribue trois qualités en rapport avec les Fidèles et une seule avec les Infidèles, ainsi mentionne-t-Il leur type de breuvage selon la même répartition.

Au sujet des Infidèles, Il dit : ***Ils sont abreuvés d'une eau bouillante*** (*Coran* XLVII, 15). Des Fidèles, Il précise : ***D'une source à laquelle les adorateurs d'Allâh boiront*** (*Coran* LXXVI, 6) : ***Ils seront abreuvés d'un nectar scellé dont le cachet est de musc*** (*Coran* LXXXIII, 25).

Allâh dit de ceux qui devancent les autres : ***Leur Seigneur les abreuvera d'une liqueur très pure*** (*Coran* LXXVI, 21).

2) Allâh a incité Son Envoyé - sur lui la grâce et la paix - à se comporter de la meilleure manière à l'égard des pauvres en quatre circonstances :

a) ***Ne repousse point ceux qui invoquent leur Seigneur*** (*Coran* VI, 52). Si Allâh interdit à Son Envoyé de les repousser, comment dans sa générosité le Prophète peut-il les repousser ?

b) ***Que ton âme soit constante avec ceux qui invoquent leur Seigneur*** (*Coran* XVIII, 28). Comment dans sa générosité pourrait-il les éloigner de la Miséricorde divine ?

c) ***Ne détourne pas ton regard d'eux*** (*Coran* XVIII, 28).

d) ***Celui qui sollicite, ne le repousse point*** (*Coran* CIII, 10).

Le sens immédiat de ces quatre versets est évident.

3) Commentaire de la parole : ***Dis ! Ô Mes serviteurs qui avez été excessifs envers vos âmes, ne désespérez pas de la Miséricorde d'Allâh. En vérité, Allâh pardonne les péchés totalement. C'est Lui le Très-Pardonneur, le Très-Miséricordieux*** (*Coran* XXXIX, 52).

Ibn 'Abbâs rapporte que Waḥshâ, après avoir eu tué Hamza (l'oncle du Prophète à la bataille de Oḥod) partit à Ta'if et regretta son geste. Il écrivit alors ceci au Prophète : « Y a-t-il un repentir pour moi ? » Allâh révéla aussitôt : ***En vérité Allâh ne pardonne pas qu'on Lui donne des associés mais Il pardonne ce qui est en deçà à qui Il veut*** (*Coran* IV, 116).

Waḥsha dit : « Il se peut que je ne sois pas concerné par cette volonté d'Allâh ! » C'est alors que cette autre parole fut révélée : ***Et ceux***

qui n'invoquent pas avec Allâh un autre dieu et qui ne tuent pas l'âme qu'Allâh a interdit de tuer si ce n'est en vertu du droit divin, et ceux qui ne forniquent pas. Quiconque le fait commet un péché. Le châtiment lui sera doublé le Jour de la Résurrection où il demeurera perpétuellement humilié, à moins qu'il ne se repente, soit fidèle et accomplisse l'acte intègre, car Allâh changera les mauvaises actions de ceux-là en bonnes actions. Allâh se trouve Très-Pardonneur et Très-Miséricordieux (*Coran* XXV, 68 à 70).

Waḥshâ dit : « Peut-être qu'il n'existe pas pour moi d'œuvre intègre ! » Cette autre parole descendit enfin : ***Dis ! Ô Mes serviteurs qui avez été excessifs envers vos âmes, ne désespérez pas de la Miséricorde d'Allâh. En vérité, Allâh pardonne les péchés totalement. C'est Lui le Très-Pardonneur et le Très-Miséricordieux*** (*Coran* XXXIX, 53).

Ce verset contient des finesses :

a) Allâh n'a pas dit : Ceux qui sont impies ou ceux qui boivent ou ceux qui commettent la fornication, mais au contraire, tout ceci Allâh le passe sous silence et dit : ***Ceux qui sont excessifs***. Dès lors, si dans Sa Générosité, Il s'oblige à préserver les êtres de la honte en ce bas-monde, comment Lui siérait-Il de te châtier dans la vie future ?

b) L'esclave qui commet un crime et dont le prix du sang est suspendu à son cou, de deux choses l'une : ou bien son maître le vend, ou bien il exige de lui un dédommagement, mais dans ce cas la vente devient impossible. Comment, dès lors, l'homme généreux qui vend cet être vicieux voudrait-il se défaire d'un esclave incapable (de droit) et vil (par nature). Le maître devra, c'est sûr, pour se libérer de la loi du talion, prendre sur les trésors de la Miséricorde et de la Générosité.

c) Allâh dit : ***Ô Mes serviteurs qui avez été excessifs envers vos âmes***. Dans la première partie du verset : ***Ô Mes serviteurs***, Allâh met les serviteurs en relation avec Lui-même, leurs défauts se montrent comme venant d'eux-mêmes, mais l'embellissement de leurs âmes provient de leur Maître. Ce que le Maître manifeste est plus déterminant que les dispositions qu'ils font apparaître d'eux-mêmes.

d) Allâh dit : ... ***qui avez été excessifs envers vos âmes*** dont la signification est la suivante : Ils ont manqué au droit qui revient à leurs âmes non au Mien. Or, un tel manquement au droit de leurs âmes est un préjudice suffisant de sorte qu'il n'est pas nécessaire que le désobéissant soit atteint par une autre sanction.

e) Allâh dit à la fin de ce verset : ***En vérité, c'est Lui qui est le Très-Pardonneur, le Très-Miséricordieux*** dont le sens est : il ne convient pas de penser qu'Allâh institue Pardon et Miséricorde à cause de vous. Nous dirons mieux ! il s'agit pour Allâh d'une qualité intrinsèque habituelle (*'âda*) car ***c'est Lui, le Très-Pardonneur et le Très-Miséricordieux.***

Cette parole divine ressemble à celle-ci : ***Demandez pardon à votre Seigneur. En vérité Lui se trouve sans cesse Pardonneur*** (*innahu kâna*[4] *ghaffâran*) (Coran LXXI, 10). Pourtant, Allâh ne dit pas : ***En vérité Lui (est) sans cesse-Pardonneur*** (*innahu ghaffârun*) mais : Il se trouve (*kâna*) ***sans cesse Pardonneur*** depuis la prééternité jusqu'à la postéternité qualifiée par la Fonction de Celui-qui-ne-cesse-de-pardonner (*ghaffâriyya*). En conséquence, il ne convient point de vous étonner qu'Il pardonne vos péchés !

4) Commentaire de la parole : ***Annonce à Mes serviteurs que Moi Je suis le Très-Pardonneur, le Très-Miséricordieux*** (*nabi 'ibâdî annî anâ-l-ghafûru-r-raḥîmu*) (*Coran* XV, 49).

On rapporte que certains Compagnons du Prophète se mirent à rire. L'Envoyé d'Allâh vint à passer près d'eux et dit : « *Riez-vous alors que le Feu se trouve devant vous !* » *Ils furent pris d'une immense tristesse. Le Prophète revint sur ses pas et ajouta :* « *Gabriel vint me trouver et me dit : Allâh a dit : Pourquoi Mes serviteurs désespèrent-ils de Ma Miséricorde ? Annonce à Mes serviteurs que Moi, Je suis le Très-Pardonneur, le Très-Miséricordieux.* »

Ces Paroles divines comportent plusieurs subtilités

a) 'Ali - sur lui la paix - a dit : « Les lettres du Coran sont au nombre de 325 870. S'il n'y avait eu dans le Coran une bonne nouvelle pour la Communauté de Muḥammad - sur lui la grâce et la paix - autre que cette lettre unique - et c'est le *i* (*yâ*) de *'ibâdî* c'est-à-dire : « Mes » serviteurs (le pronom personnel étant dans ce cas suffixé au nom, en arabe) - l'ensemble de ces lettres aurait suffi à ces serviteurs. »

De même qu'il n'y a aucune séparation ou voile (*ḥijâb*) entre le D de *'ibâdî* « serviteurs » et *î* « Mes » (pour donner l'expression *'ibâdî*

---

[4] Le verbe *KâNa* est un verbe d'existence, il signifie : être, dans le sens d'exister ou de se trouver.

« *Mes serviteurs* »), ainsi n'y a-t-il aucun voile entre le croyant désobéissant (*mu'min 'açî*) et la Miséricorde (*raḥma*) d'Allâh. »

b) Dans le verset que nous commentons : ***Annonce à Mes serviteurs*** (litt. Annonce aux serviteurs Miens), l'expression « Annonce à » s'adresse à l'Envoyé d'Allâh, le mot « ***serviteurs*** » concerne les Fidèles et « ***Mes*** » le Seigneur. Allâh mentionne d'abord l'Envoyé, puis les créatures désobéissantes et enfin Il se mentionne Lui-même. Cet arrangement fait allusion à l'intercession du Prophète qui est devant les pécheurs et à la Miséricorde d'Allâh qui est derrière eux. S'ils se trouvent ainsi entre l'intercession et la Miséricorde, comment, dès lors, pourraient-ils être perdus ?

c) On rapporte de al-Ma'mûn[5] que l'enfant de son fils et celui de sa fille entrèrent tous deux chez lui. Il leur demanda : « De qui êtes-vous le fils ? » Le fils de sa fille se rattacha à son père (gendre du roi) et le fils de son fils au fils du Roi. Il ordonna qu'on remplisse les poches du premier de pierres précieuses et celles du second de dattes sucrées. Il dit alors : « Celui-là se prétend issu d'une lignée étrangère et celui-ci se rattache à moi. »

La subtilité de cette nuance réside dans le fait que celui qui descend du souverain d'une créature a trouvé le trésor précieux alors que celui qui se dit issu du souverain des souverains ne trouve pas le trésor de la Miséricorde !

d) Dans la parole : ***Je suis, MOI, le Très-Pardonneur, le Très-Miséricordieux***, Allâh répète le pronom personnel de la première personne comme dans ce récit de Joseph : ***Moi, Je suis ton frère*** (*inni anâ akhûka*) (*Coran* XII, 69). La raison en est la suivante : Joseph fit asseoir ses frères autour de la table et chacun des deux frères issus de mêmes père et mère s'assit côte à côte. Or, Benjamin resta seul et se mit à pleurer. Joseph lui demanda : « Pourquoi pleures-tu ? » Il lui répondit : « J'avais un frère de mêmes père et mère mais il est mort ou a disparu. » Joseph poursuivit : « Ne voudrais-tu pas que je fusse ton frère ? » En entendant cela, Benjamin fut tout saisi. Joseph alors ajouta : « ***En vérité, moi, je suis ton frère.*** » Dès l'instant sa réserve disparut et il se réjouit[6].

---

[5] Al-Ma'mun, calife mort en 218/833.

[6] Voir Râzî, *Mafâtiḥ al-ghayb*, Sourate XII intitulée Joseph.

C'est ainsi que, dans la désolation engendrée par le péché, quand son Seigneur lui dit : En vérité, Moi, Je suis le Très-Pardonneur, le Très-Miséricordieux, le pécheur voit son affliction disparaître et la joie que procure la Miséricorde s'empare de lui.

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CES TROIS NOMS DIVINS DÉRIVÉS DU PARDON

1) On a dit : Allâh est Pardonneur car Il fait disparaître la désobéissance de ton registre ; Il est Très-Pardonneur car Il fait oublier tes actes aux Anges et Il est sans-cesse-Pardonneur, car Il te fait oublier ton péché comme si tu ne l'avais jamais commis.

2) On a dit : Le Pardonneur en ce bas-monde, le Très-Pardonneur dans le tombeau, le sans-cesse-Pardonneur dans les parterres de la Résurrection.

3) Le Pardonneur à qui possède la science de la certitude, le Très-Pardonneur en faveur de celui qui a l'œil de la certitude, le sans-cesse-Pardonneur vis-à-vis de celui qui a la vérité de la certitude[7].

4) Sache qu'Allâh a dit : ***Quiconque est injuste envers son âme, puis sollicite le pardon d'Allâh, trouvera Allâh Très-Pardonneur et Très-Miséricordieux*** (*Coran* IV, 110).

C'est comme si Allâh te disait : « Ô toi dont les choses vaines ont été l'espoir de ta vie, dont les désobéissances ont occupé les jours ! Ensuite tu as été pris de regrets avant le trépas et la séparation et tu as trouvé Allâh changeant les mauvaises actions en bonnes. Car Il a dit ce mot ***puis*** (dans le verset cité ci-dessus) qui nécessite de surseoir (*tarâkhî*) comme si Allâh te disait : « Tu ne t'es pas hâté de te repentir puis tu t'es repenti plus tard à la fin de ta vie ».

5) On raconte qu'un homme se repentit sur le tard. Un jour, dans son entretien intime avec Allâh il dit : « Mon Dieu ! J'ai tardé à revenir ! » Alors, un héraut lui cria : « Jusques à quand diras-tu : « J'ai tardé à revenir » ? Car ne tarde à revenir que celui qui meurt sans repentir. »

---

[7] Référence à des expressions coraniques - cf. Sourate CII.

V - PARTICIPATION DU SERVITEUR A CES NOMS

C'est qu'il laisse cacher aux autres ce qu'Allâh ne fait pas paraître. Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *Celui qui laisse cacher ce dont il a honte à un croyant, Allâh lui cachera ce dont il a honte, le Jour de la Résurrection.* »

Sache que l'être créé ne peut enlever ni perfection, ni imperfection, ni chose belle ou laide. Celui qui consciemment ne prête pas attention aux laideurs mais mentionne les bonnes dispositions, détient un droit à se qualifier par ce nom.

On rapporte que Jésus - sur lui la paix - passa avec ses disciples devant un chien mort dont l'odeur était infecte. Les disciples dirent : « Que cette charogne sent mauvais ! » Jésus répliqua : « Que ses dents sont blanches. » C'est un avertissement qu'il ne faut parler d'une chose qu'en vertu des bonnes dispositions qu'elle comporte !

CHAPITRE DOUZIÈME

AL-QAHHÂR : CELUI QUI NE CESSE D'ÊTRE CONTRAIGNANT ET REDUCTEUR, LE CONTRAIGNANT, LE RÉDUCTEUR, LE CONTRAIGNEUR[1]

Allâh a dit, dans les versets suivants : ***Lui, le Contraignant*** (*qâhir*) ***au-dessus de Ses serviteurs*** (*Coran* VI, 18).

A qui (est) la souveraineté ce Jour ? A Allâh, l'Unique, le Sans-cesse-Réducteur (*qahhâr*) (*Coran* XL, 16).

Allâh est prépondérant (*ghâlib*) ***sur Son Commandement*** (*Coran* XII, 24).

En vérité, Nos Troupes l'emporteront (*ghâlibûn*) ***sur eux*** (*Coran* XXXVII, 173).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

1) Sa dérivation et sa construction

a) Il dérive du nom verbal *qahr* qui a le sens de *ghalaba* : la supériorité, le fait de l'emporter ou d'être prépondérant, de contraindre. C'est détourner une chose de sa disposition naturelle par contrainte.

Allâh a dit : ***Quant à l'orphelin, ne le contrains point*** (*falâ taqhar*) (*Coran* XCIII, 9).

b) *Qahhâr* est la forme intensive de *qâhir*, le Contraignant ou le Réducteur. Il implique une contrainte grande et fréquente.

2) Son sens

a) Les Docteurs de la Loi sont en désaccord sur la signification de ce nom.

b) Certains disent que le nom *qahr* exprime une puissance déterminante (*qudra*) d'une nature particulière comme la Miséricorde (*raḥma*) est une volonté (*irâda*) d'un caractère spécial.

---

[1] Le substantif contraigneur reste dans le répertoire des vieux mots français.

c) *Al-qâhir* est, dit-on, le puissant (*qâdir*) qui empêche l'autre d'agir différemment de ce qu'il veut. Ce Nom divin est alors une Qualité d'Essence.

d) D'autres soutiennent que *al-qahhâr* est Celui qui empêche l'autre de faire comme il entend. Il est alors une qualité divine d'activité.

3) Définition du pouvoir réducteur (*qahr*).

Sache que le pouvoir réducteur ou contraignant d'Allâh peut être envisagé de plusieurs manières :

a) Un des Maîtres authentiques a dit : Allâh est *al-qahhâr*, le Sans-cesse-Réducteur, au regard de la non existence ou potentialité (*'adam*), de l'existence (*wujûd*) et de l'actualisation (*taḥçîl*), car l'être possible (*mumkin*), s'il pouvait être laissé à lui-même, serait pure privation d'existence (*ma'dûm*). Tout se passe comme si sa nature d'être possible exigeait la non-existence avec cette différence qu'Allâh, dans Sa transcendance, lui impose (*yaqhar*) la condition d'être possible en le faisant passer de la non-existence à l'existence.

b) La plus petite étoile de la sphère céleste est un globe bien plus imposant que celui de notre terre. D'autre part, Allâh, par sa Puissance, retient le Firmament avec toutes les étoiles qu'il contient en les laissant suspendues dans l'atmosphère ainsi qu'Allâh a dit : ***En vérité, Allâh empêche les cieux et la terre de disparaître*** (*Coran* XXXV, 41).

c) Allâh répartit les quatre éléments qui se mêlent intimement selon leurs dispositions naturelles, leur mélange complexe s'effectuant par le pouvoir contraignant (*qahr*) du Créateur.

d) L'esprit est une substance subtile spirituelle et lumineuse alors que le corps est une substance dense et obscure. Entre ces deux réalités, il existe une antinomie foncière (*munâfara 'azhîma*). De plus, Allâh maintient l'esprit dans le corps par la vertu de Son Pouvoir contraignant (*qahr*).

e) Allâh humilie les tyrans et les despotes par la maladie, les malheurs et la mort.

f) Les intelligences sont assujetties (*maqhûra*) à ne pouvoir parvenir au tréfonds de Son Impénétrabilité et les regards à ne pouvoir pénétrer les lumières de Sa Puissance irrésistible (*'izza*).

g) Toutes les créatures sont contraintes par le vouloir (*mashî'a*) d'Allâh ainsi qu'il le dit : ***Mais vous ne voulez que ce qu'Allâh veut*** (*Coran* LXXVI, 30).

En bref, tu constateras qu'aucune chose, sauf Lui, n'existe sans tomber sous la contrainte des effets de Sa Puissance irrésistible et sans être assujettie à évoluer dans les sphères de Son Impénétrabilité.

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) Le contraigneur (*qâhir*) est Celui qui subjugue (*qahar*) les âmes des serviteurs et les maintient sous Son Obédience. Le Sans-cesse-Contraigneur (*qahhâr*) est Celui qui domine (*qahara*) les coeurs des demandeurs et les habitue à la douce intimité de Sa Contemplation.

2) On a dit : le Contraigneur subjugue celui qui cherche à l'emporter sur Lui et ne déprime pas celui qui le recherche.

3) On a dit : Le Sans-cesse-Réducteur exige de toi la disparition de tes limites et le détachement de ton pouvoir et de tes connaissances.

4) On a dit : le Sans-cesse-Réducteur calme l'impétuosité des êtres créés quand la Sienne se manifeste, anéantit toute force des créatures quand Son Irrésistibilité survient car Allâh a dit : ***A qui appartient la Souveraineté en ce Jour ? A Allâh, l'Unique, le Sans-cesse-Réducteur*** (*Coran* XL, 16).

Où sont donc tyrans et despotes au moment de la manifestation de cette Parole divine ? Où sont donc les Prophètes et les Envoyés et les Anges rapprochés en ce jour de reproche ? Où sont donc les égarés et hérétiques ? Unitaires et bien dirigés ? Et où sont donc Adam et sa Postérité ? Et où sont Iblis et ses cohortes ? Ils sont tous comme anéantis et défaits. Les âmes défaillent, les esprits se dispersent, les corps et les formes sont retournés en tous sens et se disloquent pour mieux se réunir. Mais seul demeure l'Existant (*mawjûd*) qui ne cesse pas et qu'on ne peut faire cesser.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Sache-le ! *Al-qahhâr* chez les serviteurs est celui qui subjugue ses ennemis. Or, le pire de ceux-ci est l'âme qui se trouve entre les flancs. C'est quand l'homme a réduit concupiscence, irracibilité, avidité, préjugés et imagination fantasque qu'il a vraiment assujetti ses ennemis et que personne ne peut plus rien contre lui puisque le but qu'ils se proposent est de courir à la perte de son corps. Or, tous ces obstacles ont été l'occasion de vivifier son esprit. Celui qui meurt corporellement dans cette disposition reste en vie à la mort de son corps ainsi qu'Allâh

dit : ***Ne compte pas comme morts ceux qui ont été tués dans la voie d'Allâh. Bien plus, vivants sont-ils chez leur Seigneur et bien pourvus !*** (*Coran* III, 169).

Platon a dit : « Mourez afin de ne plus mourir, prenez de la peine sans en provoquer ! »

Mais alors, par quels moyens peut-on briser concupiscence et irracibilité ? Soit par ascèse méthodique (*riyâḍa*) comme le dit Allâh : ***Ceux qui mènent la lutte pour Nous, Nous les guiderons assurément dans Nos Voies*** (*Coran* XXIX, 69) soit par rapt divin (*jadhb*). Or, ce dernier est plus parfait ainsi que le Prophète - sur lui la grâce et la paix - le dit : « *Un seul des rapts du Vrai équivaut à l'oeuvre des deux catégories d'êtres doués de pesanteur* ».

CHAPITRE TREIZIÈME

AL-WAHHÂB : CELUI QUI NE CESSE DE DONNER GRATUITEMENT, LE DONATEUR GRACIEUX

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

C'est un nom dérivé de *hiba*, le don gratuit.

Allâh a dit : ***En vérité, Toi, Tu es Celui-qui-ne-cesse-de-donner-sans-compensation*** (*innaka anta-l-wahhâb*) (*Coran* III, 8).

Il donne des êtres femelles à qui Il veut et Il donne (*yahubbu*) ***des êtres mâles à qui Il veut*** (*Coran* XLII, 49).

Accorde-moi de chez Toi un être proche (*fa hab lî min ladunka waliyan*) (*Coran* XIX, 5).

Sache que le nom *hiba* signifie le fait de rendre possesseur (*tamlîk*) sans exiger de compensation (*bi ghayr 'iwaḍ*). *Wahhâb* est un nom construit sur une forme intensive (et fréquentative).

Ceci bien compris, nous te dirons : un tel don gratuit ne peut être obtenu véritablement que d'Allâh car le don gratuit comporte deux aspects essentiels :

- Le premier est de rendre possesseur (*tamlîk*),
- Le second sans compensation (*'iwaḍ*).

1) Or, le fait de rendre possesseur ne peut-être valablement le fait des serviteurs de Dieu pour plusieurs raisons[1] :

a) Tant qu'Allâh ne produit pas dans le coeur de la créature d'habitudes déterminantes et décisives aucun acte de cette nature n'émanera du serviteur. Or, l'agent de cette incitation indispensable est bien celui qui agit ainsi (et c'est Dieu).

b) Le serviteur reste dans l'ignorance de la nature profonde de ses actes. Or, celui qui ignore une chose ne peut la produire (*mûjid*). En conséquence, le serviteur ne peut de soi-même arriver à produire ses actes. Celui qui les existencie est donc Allâh Lui qui demeure réellement le Donateur grâcieux (*wâhib*).

[1] Cf., chapitre II, 3ème division.

c) Si Allâh n'avait décidé d'accorder ce don gratuit de toute éternité - et Il sait bien ce qu'il en est - ce don n'aurait pu être obtenu car l'actualisation (*ḥudûth*) d'une chose contraire à la volonté d'Allâh, et qui de plus provient de Sa Science et de Sa Sagesse, est impossible. Il faut donc que l'Agent de ce don (*'aṭiya*) soit réellement Allâh.

d) Le serviteur reste la possession (*milk*) d'Allâh. Or, la possession en tant que telle ne possède rien. Allâh a dit : ***Allâh propose en parabole un esclave*** (*'abd*) ***objet de proprieté*** (*mamlûk*), ***sans pouvoir sur rien*** (*Coran* XVI, 75).

Il est, en conséquence, bien établi que rendre possesseur n'est pas valablement le fait du serviteur.

2) Le second aspect du don gratuit est caractérisé par l'absence de compensation.

Nous dirons : en admettant même que le serviteur pût valablement rendre possesseur, encore faudrait-il que cela fût sans compensation. Or, il est patent qu'on ne peut accomplir un acte quelconque sans l'espoir d'obtenir l'approbation (*madḥ*) dans l'immédiat ou la rétribution ultérieurement.

Dans l'hypothèse de celui qui ne croit pas à la récompense, ou encore de celui auprès de qui personne ne se trouve présent pour l'approuver, ou enfin de celui qui est gratifié d'un bienfait sans en avoir conscience ou qu'on lui cache (de qui il vient), ceux-là donc reçoivent un bienfait sans que ceux qui donnent aient en vue une récompense ou une approbation, mais ceux-là donnent par compassion pour soulager. Or, cette attitude est encore une sorte de compensation. Si rien ne vient provoquer cette réaction, l'acte ne pourra jamais en résulter. Il est donc certain que l'absence de compensation est une condition que le serviteur ne pourra pas remplir.

Une fois admis que la nature du don gratuit est constituée nécessairement de ces deux conditions et que chacune d'elles ne peut se trouver remplie par le serviteur, il s'avère alors impossible que le don gratuit vienne de lui. Le Vrai, Lui, réalise chacune de ces deux conditions. De plus, en tant que Possesseur du Royaume (*mâlik al-mulk*), l'acte de rendre possesseur (*tamlîk*) Lui revient de droit.

Allâh donne aussi sans compensation parce qu'Il transcende accroissement ou diminution, Son Acte pur étant au-delà des compensations et des intentions intéressées (*aghrâḍ*).

Nous ajouterons ceci : admets que le serviteur puisse bel et bien faire un don, il ne sera jamais *wahhâb* car Celui-qui-ne-cesse-de-donner-sans-compensation accorde des dons innombrables et Ses présents sont illimités à la différence des êtres créés qui sont capables d'accorder un bien ou une faveur de temps à autre. Par exemple, ils ne pourront donner la guérison à l'infirme, l'enfant à l'être stérile, la guidance à celui qui s'égare, l'exemption à celui qui subit l'épreuve. Or, Allâh peut prodiguer tout cela, Ses Bienfaits sont permanents, Son Assistance est continue. Le Donnateur-sans-cesse-et-sans-compensation est donc Lui Allâh, nul autre.

II - SIGNIFICATION DE CETTE PROPOSITION : ALLÂH ACCORDE À SES SERVITEURS DE POSSÉDER CERTAINES CHOSES

Il y a divergence sur l'interprétation que nous avons donnée (au chapitre traitant du Nom *al-malik* à savoir qu'Allâh accorde à Ses serviteurs la libre disposition de certaines choses[2] :

1) On peut dire que le sens de cette affirmation est qu'Allâh informe (Lui-même) que ces choses sont Sa propriété (*milk*). Ce jugement est corroboré par le verset suivant précité : ***Allâh propose en parabole un esclave objet de proprieté*** (*mamlûk*) ***sans pouvoir sur rien*** (*Coran* XVI, 76). Le Nom *al-wahhâb* est alors considéré comme une Qualité d'Essence.

2) On peut dire que le sens de notre propos à ce sujet exprime le pouvoir d'accomplir tel acte. Il convient alors de réfléchir sur cette interprétation car ce jugement ne veut pas dire qu'Allâh confère aux serviteurs le pouvoir de disposer de la chose mais bien de la leur accorder comme venant d'eux-mêmes. Car Allâh détermine en eux la possibilité d'être infidèles ou désobéissants (par exemple) et ce qu'Il leur accorde vient d'eux[3].

---

[2] Cf. chapitre II de la troisième partie – al-malik.

[3] ***... Si un bien les touche, ils disent : « Ceci vient de chez Dieu ? » Mais si un mal les atteint, ils disent : « Ceci vient de toi-même ! » Dis ! « Tout vient de chez Dieu ! » Qu'ont donc ces personnes à comprendre à peine les paroles nouvelles. Tout bien qui te touche vient de Dieu et tout mal qui te frappe vient de ton âme*** (*Coran* IV, 78 & 79).

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) *Al-wahhâb* est Celui qui est abondamment libéral dans le don et le présent, fécond en grâce et faveur ainsi qu'en délicate bienveillance et en approbation, Celui qui accorde sans demande sans pourtant cesser de mettre son serviteur en état de Le solliciter.

2) On a dit : *al-wahhâb* est Celui qui te donne sans que tu aies à réclamer et Celui qui prodigue Ses Bienfaits sans raison ni prétexte.

3) *Al-wahhâb*, dit-on, est Celui qui accorde sans compensation et fait mourir sans partialité.

4) On raconte que Ḥâtim le sourd jeûnait. Le désir de manger l'ayant pris, on lui présenta de la nourriture. Un mendiant survint et Ḥâtim la lui avança. A l'instant même un plateau rempli de toutes sortes de mets et de friandises descendit. Un mendiant vint le demander et il le lui offrit. Arriva alors un homme tenant une bourse pleine d'or. Ḥâtim s'écria « ô secours, ô secours ! » du fait de l'abondance réitérée des dons. Or, un homme passait non loin de là. La foule courut après lui en disant : « Pourquoi cherches-tu à nuire à Ḥâtim ce vétéran généreux ? » Ḥâtim répondit : « Je ne demande pas de secours contre lui mais contre mon incapacité à remercier Allâh pour l'abondance de ce qu'Il s'empresse de m'accorder en retour ! »

5) On rapporte que Ash-Shiblî[4] demanda à l'un des compagnons de Abû 'Alî ath-Thaqafî[5] : « Quel est donc celui des Noms d'Allâh qui court sur la langue de Abû 'Alî ? » Il répondit : *al-Wahhâb*. Shiblî reprit : « C'est donc pour cette raison que ses biens s'accroissent ! »

IV - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

C'est qu'il fasse le don généreux de tout ce qui n'est pas Allâh pour s'adonner seulement au service de son Maître-Proche (*mawlâ*) dans la vie présente et dans l'autre.

---

[4] Abû Bakr Ash-Shiblî, célèbre soufi, vécut à Baghdad (247/861 - 334/945), contemporain de Junayd et de Mançûr al-Ḥallâj.

[5] Muḥammad b' al-Wahhâb Abû 'Ali ath-Thaqafî, soufi de Nisapour (244-328 H).

CHAPITRE QUATORZIÈME

AL-RAZZÂQ : CELUI QUI NE CESSE DE POURVOIR, CELUI QUI ACCORDE TOUJOURS LA SUBSISTANCE

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Allâh a dit : ***En vérité, Allâh, Lui est le sans-cesse-Pourvoyeur*** (*Coran* LI, 58).

Combien d'être animés qui n'ont charge de leur subsistance (*rizq*)***, Allâh la leur a accordée*** (*yarzuqu*) (*Coran* XXIX, 60).

Le Prophète David - sur lui la paix - invoquait ainsi : « O Celui qui pourvoit à la subsistance (*râziq*) du petit corbeau dans son nid ! » Or, par cette expression, il voulait dire ceci : On dit qu'une fois l'oeuf percé, l'oisillon en sort blanc comme un morceau de graisse. En le voyant dans cet état, la femelle corbeau ne le reconnaît pas comme son oeuf et le délaisse. C'est alors qu'Allâh attire à lui la punaise des bois qui s'y trouve conduit par son odeur graisseuse. L'oiselet la trouve et s'en nourrit jusqu'à la poussée des plumes. C'est à ce moment qu'il devient noir et la mère corbeau le reconnaît et le reprend. Elle s'habitue à lui et lui ramasse des graines. Tel est le sens de l'expression employée par le Prophète David.

Sache que la subsistance (*rizq*) des corps s'obtient par la nourriture, celle des esprits par les connaissances, et c'est la plus excellente car son fruit est la vie éternelle, le fruit de la subsistance extérieure étant seulement d'assurer la force du corps pour le maintenir en bon état.

Une des causes d'accroissement de la subsistance demeure la prière selon ce verset : ***Ordonne la prière à ta famille et demeures-y constant. Nous ne te demandons pas de subsistance*** (*rizq*)***, c'est Nous qui te l'assurons*** (*narzuqu*) (*Coran* XX, 132).

Le retour du serviteur vers son Seigneur, afin de rechercher tout ce qu'Il veut de lui, fait partie des bonnes convenances dans la servitude adorative. N'as-tu pas constaté que Moïse -sur lui la paix- recherchait la vision (*ru'ya*) de son Seigneur car elle constitue le degré le plus important. Il demanda : ***Mon Seigneur ! Détermine ma vision*** **(ou *fais-moi voir*)** ***afin que je regarde vers Toi*** (*Rabbî arinî anzhur ilayka*) (*Coran* VII, 143). Moïse affamé rechercha du pain et dit : ***Mon Seigneur ! J'étais dans le besoin du bien que Tu as fait descendre***

sur moi (*Coran* XXVIII, 24). Il rechercha le bien précieux et le bien immédiat de son Maître-Proche (*mawlâ*).

II - DIRES RAPPORTÉS SUR CE NOM

1) On rapporte ce propos de 'Alî[1] - qu'Allâh anoblisse sa face - « On ne t'a pas demandé de rechercher la subsistance alors qu'on t'a ordonné la recherche du jardin paradisiaque en sorte que tu as renoncé à ce qu'on t'a commandé de rechercher et que tu as recherché ce qu'on t'a ordonné d'abandonner ! ».

2) Jésus - sur lui la paix - a dit : « Ne remplissez pas votre ventre à satiété ! Regardez les oiseaux qui se nourrissent tout en restant dispos. Ils n'ensemencent ni ne moissonnent mais c'est Allâh qui les sustente. Il se peut que vous disiez : « Notre ventre est plus important que celui des oiseaux ! » Observez alors les bêtes sauvages qui subsistent dans leurs demeures sans n'avoir rien cultivé ni récolté. C'est Allâh qui pourvoit à leurs besoins ».

3) *Al-razzâq* est Celui qui nourrit l'âme végétative (*nufûs al-abdân*) par son assistance (*tawfîq*) et pare le coeur des Elus par Son assentiment.

4) On a dit : *al-razzâq* est Celui qui sustente qui Il veut d'entre Ses serviteurs tempérants et qui les dissuade de se préoccuper outre mesure de leur subsistance.

5) On a dit : *al-razzâq* est Celui qui fait subsister les formes corporelles par les dons de Sa Bienveillance et les esprits par la récurrence de Son Dévoilement.

6) On a dit : *al-razzâq* est Celui qui gratifie les riches des moyens de subsistances et qui permet aux pauvres d'en témoigner.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Elle suppose deux attitudes :

- d'une part le serviteur est satisfait de la part qui lui est allouée,
- d'autre part, il détient les trésors de son Seigneur. Avec tout le bien disponible, Il pourvoit aux besoins de Ses serviteurs. Tel est l'ordre d'Allâh dans ce verset : ***Lorsqu'ils distribuent, ils ne sont ni excessifs, ni parcimonieux, le juste comportement se tient entre les deux*** (*Coran* XXV, 67). Allâh dit au Prophète Muḥammad : ***Ne porte***

---

[1] 'Alî ibn Abû Ṭâlib, cousin et gendre du Prophète, fut le quatrième Calife.

pas ta main fermée à ton cou et ne l'étends pas de toute sa longueur (*Coran* XVII, 29).

CHAPITRE QUINZIÈME

AL-FATTÂḤ : CELUI QUI NE CESSE D'OUVRIR, CELUI QUI NE CESSE D'ACCORDER LA VICTOIRE, CELUI QUI NE CESSE DE TRANCHER OU DE PRONONCER

Allâh a dit, dans les versets suivants :

Notre Seigneur, prononce (*iftaḥ*) ***entre nous et notre peuple par la Vérité, car Tu es le Meilleur-de-ceux-qui prononcent*** (*fâtiḥûn*) (*Coran* VII, 89).

La Miséricorde qu'Allâh ouvre (*yaftaḥu*) ***aux hommes ne peut être retenue*** (*Coran* XXXV, 2).

Chez Lui (***se trouvent***) ***les clefs*** (*mafâtiḥ* = les moyens d'ouvrir) ***du Mystère. Ne les connaît que Lui*** (*Coran* VI, 59).

Dis ! Notre Seigneur nous réunira puis Il prononcera (*yaftaḥu* ou *Il assurera une ouverture*) ***entre nous par la Vérité, car Il est Celui-qui prononce-sans-cesse*** (*al-fattâḥ*) ***et l'Omniscient*** (*Coran* XXXIV, 26).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Ce mot dérive de *fatḥ :* l'action d'ouvrir, l'ouverture, par exemple : ouvrir une porte.

On appelle *miftâḥ* (la clef) l'instrument servant à ouvrir une porte fermée, comme dans ce verset : ***Nous avons ouvert*** (*fataḥnâ*) ***les Portes du Ciel à une eau torrentielle*** (*Coran* LIV, 11).

Fatḥ dans la guerre est la victoire (*zhafr*) : ***En vérité, c'est Nous qui t'avons accordé une victoire évidente*** (*innâ fataḥnâ laka fatḥan mubinan*) (*Coran* XLVIII, 1), c'est-à-dire la victoire sur la Mecque.

Iftitâḥ, c'est l'ouverture, l'introduction ou le début d'une chose. On dit « ouvrir une vente à l'encan » (*iftitâḥ al-ḥarâj*).

Cela bien compris, nous te dirons : Le nom *al-fattâḥ* rapporté à ta qualité de créature d'Allâh comporte deux significations :

1) *al-fattâḥ* est Celui qui décide ou arbitre (*ḥâkim*) entre les créatures. En effet, l'Arbitre s'introduit (*yaftaḥu*) dans un litige inextricable entre deux adversaires. Allâh distingue le Vrai du faux (ou le Réel de

l'irréel), rend le Vrai évident en l'explicitant, réfute le faux en le déclarant irréel. Telle est la fonction du *Fattâḥ*.

2) *Al-Fattâḥ* est Celui qui ouvre les Portes du Bien à Ses serviteurs et facilite ce qui leur paraît difficile. Cette ouverture se produit tantôt en matière religieuse en conférant la science, tantôt dans les affaires de ce bas-monde en apportant la suffisance au pauvre, en secourant l'opprimé et en supprimant l'affliction. Le Maître Abû Mançûr al-Baghdâdî en a ainsi parlé :

« *O Toi qui m'as ouvert toute porte sans issue* »
« *J'espère Ton indulgence* »
« *Ta grâce sur moi pour mon bonheur !* »

II - DIRES DE MAÎTRES SUR CE NOM

1) *Al-Fattâḥ* est Celui qui ouvre le coeur des Fidèles à Sa Connaissance et qui ouvre aux désobéissants les portes de Son Pardon.

2) *Al-Fattâḥ*, dit-on, est Celui qui veille sur toi dans l'adversité et qui développe en toi les bienfaits.

3) On a dit : *al-Fattâḥ* est Celui qui ouvre aux âmes la porte de Son concours gracieux et aux secrets celle de Sa réalisation.

4) On a dit : *al-Fattâḥ* est Celui qui ne ferme pas l'accès aux multiples bienfaits à cause des désobéissances et qui ne refuse pas aux serviteurs (oublieux) l'arrivée à Sa Miséricorde en raison de cet oubli.

5) *Al-Fattâḥ* est Celui dont la Décision est exécutoire et le Décret fixé.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Elle est double :

- Dans le premier cas, le serviteur s'évertue pour qu'à tout moment l'une des portes du Mystère et des dévoilements s'ouvre à son coeur ;
- Dans le second aspect, à chaque instant, les portes des bonnes dispositions et des joies intimes s'ouvrent aux serviteurs d'Allâh.

CHAPITRE SEIZIÈME

AL-'ALÎM[1] : LE TRÈS-SAVANT, L'OMNISCIENT

I - TERMES APPARENTÉS A CE NOM DIVIN

Sache que les termes apparentés à ce nom sont multiples

1) *'ilm :* la science, l'acte de savoir.

La science est affirmée appartenir à Allâh : ***En vérité, chez Allâh (se trouve) la science de l'Heure*** (*Coran* XXXI, 34). ***Ils ne comprennent de Sa science que ce qu'Il veut*** (*Coran* II, 255). ***Il l'a fait descendre par Sa science*** (*Coran* IV, 166), etc.

2) *'âlim :* le Savant (participe actif).

Allâh dit :

Savant du mystère et de la réalité attestée (*Coran* VI, 73).

Savant du Mystère. Il ne manifeste Son Mystère à personne (*Coran* LXXII, 26), etc.

3) *'allâm :* Celui-qui-ne-cesse-d'être-Savant :

Allâh a dit dans un des récits au sujet de Jésus - sur lui la paix- : ***Tu sais ce qui est en mon âme et je ne sais pas ce qui est en Ton Âme. En vérité, Toi, Tu es Celui-qui-ne-cesse-d'être-savant du Mystère*** (*Coran* V, 116).

4) *A'lam :* infiniment Savant :

Allâh a dit :

Leur Seigneur est infiniment-Savant à leur sujet (*Coran* XVII, 54).

Allâh sait bien (a'lam) où établir Son Message (*Coran* VI, 124).

5) *Mu'allim* : Celui qui détermine la science. Celui qui fait savoir, qui rend savant, qui enseigne.

---

[1] Le sens initial contenu dans la racine *'A.L.M* est : distinguer par des signes, fendre. L'ensemble de ces signes principiels représente toutes les possibilités en nombre infini reposant dans la Vie divine, toutes distinctes les unes des autres et constitue la première discontinuité ontologique par laquelle la connaissance est rendue possible.

Le Tout-Miséricordieux, Il a déterminé la science de la Récitation (*Coran* IV, 2).

Il t'a fait savoir ce que tu ne savais pas (*Coran* IV, 113).

Nous lui avons enseigné (ou ***Nous avons déterminé en lui une science***) ***de chez Nous*** (*Coran* XVIII, 65).

La Communauté est unanime pour ne pas appliquer l'expression suivante à Allâh : *yâ Mu'allim*, O Celui qui fait savoir. Cet exemple réprésente l'une des preuves les plus décisives qui interdit d'étendre le principe du raisonnement analogique (*qiyâsiyya*) aux Noms divins (pour en obtenir de nouveaux). Cette réaction du consensus communautaire est également un indice que les expressions présumées employées par les Prophètes -sur eux la paix - obligent à en resteindre l'usage (d'après la Tradition). (Pour cette raison), il devient impossible d'utiliser des mots dérivés de ces noms. Par exemple : Allâh dit : ***Adam désobéit*** (*'açâ*) ***à Son Seigneur et fut séduit*** (*Coran* XX, 12). Toutefois on ne peut conclure qu'Adam fut trouvé désobéissant (*'açî*). Allâh relate au sujet de la fille de Chu'aïb[2] - sur lui la paix- : ***O mon père ! engage-le*** (*asta'jir hu*) (*Coran* XXVIII, 26), ce qui ne permet pas de dire que Moïse fut domestique à gage (*ajîr*). Le sens est ainsi respecté et la convenance (à l'égard d'Allâh) aussi.

6) *'alima, ya'lamu* : Il a su, il sait.

Allâh a dit :

Il a reconnu (*'alima*) ***en vous une faiblesse*** (*Coran* VIII, 66).

Nous savons (*na'lamu*) ***bien que ta poitrine se resserre en raison de ce qu'ils disent*** (*Coran* XV, 97).

Sache que ces six expressions, bien que se rencontrant dans le Coran, n'apparaissent pas dans l'énumération des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins.

7) *'alîm* : Le Très et Tout-Savant, l'Omniscient, l'Infiniment Savant.

C'est l'un des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins que l'on retrouve dans de nombreux versets coraniques tels que ceux-ci :

Tel est le Décret prédéterminé du Tout-Puissant-irrésistible, de l'Omniscient (*'alîm*) (*Coran* XXXVI, 38).

---

[2] Ou Jétro, beau-père de Moïse.

Il est Très-Savant (*'alîm*) ***de ce qui se trouve dans les poitrines*** (*Coran* XI, 5).

Nous n'avons de science que ce que Tu nous a fais connaître. En vérité Toi, Tu es l'Omniscient (*'alîm*) (*Coran* II, 32).

Sache que ce Nom divin est construit sur une forme intensive très usitée dans la langue arabe...

L'enseignement découlant de cette forme dérivée est que quiconque accomplit un acte, qu'il soit fréquent ou non, important ou non, peut être décrit par le participe actif du verbe d'action. Par exemple, on dit : Il entre ou il est entrant (*dakhala* ou *Huwa dâkhil :* lit. Lui entrant).

Quand on a besoin de distinguer le verbe impliquant une action présente qui ne se produit qu'une seule fois, du verbe comportant des attitudes fréquentes ou du verbe indiquant une manière d'être, une habitude ou encore une application soutenue, la référence aux sept différentes formes dérivées que reçoit la racine *'ALiMa*, oblige à bien distinguer celles qu'il convient d'utiliser de préférence à d'autres.

Le paradigme du type *fa'îl* sur lequel est construit le Nom divin *'alîm* est un intensif (*mubâlagha*) d'après trois références :

a) Dans l'usage, on peut dire par exemple de celui qui entend qu'il est *sâmi'*, ou de celui qui est miséricordieux qu'il est *raḥîm* ou *râḥim.*

Par contre, la construction du type *fa'îl* est usitée seulement lorsqu'on se propose de renforcer (*ta'kîd*) le sens. En effet, en disant *samî'*, ou *baçîr*, par exemple, qui entend ou qui voit avec intensité, nous indiquons le renforcement du sens contenu dans les Noms *sam'* ou *baçar*, l'ouïe ou la vue. Cette construction verbale renforce donc l'aptitude de celui qu'on décrit de cette manière comme quand on dit : un naturel ferme ou un caractère appliqué.

b) Dans le Coran, les termes *'alîm* ou *qadîr* très-puissant, construits donc sur le paradigme *fa'îl* sont beaucoup plus fréquemment utilisés que ceux de *'âlim*, savant ou *qâdir*, puissant construits sur le modèle *fâ'il* (participe actif).

c) Le verset suivant : ***Au-dessus de tout détenteur de science*** (*se trouve*) ***un Très-Savant*** (*wa fawqa kulli dhî 'ilmin 'alîmun*) (*Coran* XII, 76). Or, le Très-Savant (*'alîm*) qui est au-dessus du simple détenteur de science (*dhû 'ilm*) exprime une valeur intensive.

8) *'allâma* : le Très-Savant.

Ce terme n'est pas employé pour Allâh n'étant trouvé ni dans le Coran, ni dans les nouvelles prophétiques.

On dit d'un homme qu'il est *'allâma* quand il détient une science abondante. Des exemples nombreux de constructions semblables peuvent être trouvés dans la langue...

La construction première de ce mot est *'allâm* auquel on a ajouté un « T » final (dit *tâ marbouta* prononcé *Ha* quand le mot n'est pas construit) pour lui donner un sens intensif.

Ce terme ne peut convenir à Allâh puisqu'il désigne une personne qui a progressé régulièrement dans une science et est devenue savante par application et discipline. Pour cette raison ce terme ne peut s'appliquer à Allâh.

II - RÉALITÉ DE LA SCIENCE DIVINE

Sache que la science d'Allâh est différente des sciences possédées par les êtres contingents pour plusieurs raisons :

1) Par Sa Science Une, Il connaît toutes les réalités qui en sont l'objet au contraire du serviteur.

2) Sa Science ne subit pas d'altération devant celles des réalités connaissables à l'inverse de la science que possède le serviteur.

3) Sa Science n'est obtenue ni par les sens ni par la réflexion, contrairement à celle de Ses serviteurs.

4) Sa Science est d'une immutabilité nécessaire (*ḍarûrî al-thubût*) qui refuse tout déclin. Allâh a dit : ***Ni assoupissement ni sommeil ne Le prennent*** (*Coran* II, 255) : ***Ton Seigneur ne se trouve pas oublieux*** (*Coran* XIX, 64). Or, la science du serviteur est passible de disparition.

5) Le Vrai - Gloire à Lui - n'est pas préoccupé par une science au détriment d'une autre au contraire du serviteur.

6) Les réalités connaissables du Dieu-Vrai sont en nombre infini au contraire de celles du serviteur.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) *Al-'alîm* est Celui auquel nulle chose cachée n'échappe et à la science duquel aucune chose proche ou lointaine ne se dérobe.

2) On a dit : Celui qui connaît, par son état (*ḥâl*), qu'Allâh est *'Alîm* est constant dans l'épreuve, remercie pour les dons reçus et demande excuse pour ses turpitudes.

AL-QÂBIḌ : CELUI-QUI-RETRACTE
AL-BÂSIṬ : CELUI-QUI-DILATE, CELUI QUI DÉPLOIE

Allâh a dit : ***A celui qui fait à Allâh un prêt excellent, Il le lui multipliera abondamment. Allâh est Celui-qui-rétracte et Celui-qui-déploie*** (*Coran* II, 245).

I - RENFORCEMENT (*TAQWIYA*) D'UN NOM PAR UN AUTRE

Le renforcement d'un nom par un autre, comme c'est le cas dans le verset précité, est le signe de la puissance et de la sagesse, et c'est pour cette raison qu'Allâh les a groupés ici. La seule mention du nom *Celui-qui-rétracte* sans celle de *Celui-qui-dilate* t'oblige à Lui attribuer la privation (*man'*) et l'interdiction (*ḥirmân*). Or, cela n'est pas possible.

II - SIGNIFICATION DE CES DEUX NOMS

Chacun dérive respectivement de :

Qabḍ : la saisie, la rétraction ; *basṭ* : le déploiement.

Ces deux notions s'étendent à toutes les choses. Ce qui se rétracte subit l'action du *Qâbiḍ*, ce qui se déploie celle du *Bâsîṭ*. Nous allons en expliciter les différents fondements (coraniques).

1) La subsistance

Allâh dispense (*yabsuṭu*) ***la subsistance à qui Il veut et en détermine la mesure*** (*Coran* XIII, 26).

Pourtant cette largesse (*basṭ*) n'est pas prodigalité (*isrâf*) et cette restriction (*qabḍ*) n'est pas avarice (*bukhl*) mais ces deux opérations contiennent des secrets gardés. Allâh en dit : ***Si Allâh répandait*** (*basaṭa*) ***la subsistance sur Ses serviteurs ils seraient iniques sur terre, mais Il fait descendre ce qu'Il veut avec mesure*** (*Coran* XLII, 27).

2) Ces deux noms s'appliquent au nuage

Allâh a dit : ***Allâh est Celui qui envoie les vents. Il soulève alors le nuage pour l'étendre*** (*yabsuṭu*) ***dans le ciel comme Il veut bien*** (*Coran* XXX, 48).

3) Ils s'appliquent aussi aux ténèbres et aux lumières

Allâh a dit : ***Ne vois-tu pas comment ton Seigneur étend l'ombre. S'il avait voulu, Il l'aurait stabilisée. Ensuite, Nous avons fait du soleil un signe de repère pour elle. Puis Nous l'avons résorbée*** (*qabaḍnâ*) ***vers Nous d'une résorption*** (*qabḍ*) ***facile*** (*Coran* XXV, 45 & 46).

4) Il saisit (*qabaḍa*) les esprits et les propage (*basaṭa*). Au moment où Il s'en saisit, la mort survient ; à l'instant où Il les propage, la vie en résulte.

5) La poignée ou saisie (*qabḍ*) de la terre et son déploiement (*basṭ*).

Allâh a dit : ***Ils n'ont pas évalué Allâh à Sa vraie Valeur. La terre entière est Sa saisie*** (*qabḍa*) ***le Jour de la Résurrection, les cieux sont repliés à Sa Droite. Gloire à Lui et Exalté soit-Il au-delà de ce qu'ils associent*** (*Coran* XXXIX, 68).

Allâh déploie la terre dans ce bas-monde : ***N'avons-Nous pas étendu la terre toute nivelée*** (*Coran* LXXVIII, 6), c'est-à-dire déployée.

6) La perception, collecte ou saisie de l'aumône (*qabḍa al-çadaqât*) : ***Prélève l'aumône*** (*Coran* IX, 104).

7) Le resserrement et la dilatation des coeurs.

Sache-le ! Ces deux dispositions ont une analogie avec la crainte et l'espoir (*khawf wa rijâ'*), ceux-ci orientant l'être vers l'acquisition de ce qu'on aime ou vers la disparition de ce qu'on redoute, dans l'avenir. Celui qui craint ou espère est donc préoccupé par le futur.

Par ailleurs, celui qui est dans le resserrement ou l'épanouissement est concerné par le moment présent sans orientation vers le passé ou le futur.

Bien plus ! Resserrement et épanouissement sont deux états auxquels sont attachées la plus grande intensité comme la plus grande atonie. Ainsi, le resserrement peut s'intensifier au point de ne pas permettre à un autre état de s'introduire du fait qu'il s'empare entièrement de l'être. Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - y fait allusion de cette manière : « *J'ai un instant avec Allâh, dans lequel ni Ange rap-*

proché, ni Prophète envoyé ne peut m'englober ». Cependant, il peut être plus faible que cela.

De même l'épanouissement peut être si parfait que rien ne vienne l'influencer. Le ḥadîth suivant y fait allusion : « *On m'a fait aimer trois choses de votre bas-monde...* »[1]. Mais il peut être aussi moins envahissant.

Le resserrement est ressenti quelquefois en connaissance de cause et d'autres fois non, en sorte qu'on trouve un resserrement dont on ne connaît pas la cause.

L'attitude que doit adopter celui qui éprouve la contraction est la soumission ou l'abandon actif (*taslîm*) jusqu'à ce que le moment passe, car, en s'efforçant de faire cesser le resserrement, on ne fait que l'augmenter. C'est lorsqu'on l'accepte en toute rémission qu'il disparaît. Et, ainsi *Allâh est Celui qui resserre et Celui qui dilate.*

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CES DEUX NOMS

1) Junayd disait : « La crainte me resserre et l'espoir m'épanouit. Mais lorsque la crainte m'eut resserré, elle provoqua mon extinction et quand l'espoir m'eut épanoui, il me vivifia ».

2) *Al-Qâbiḍ* est Celui qui t'accorde le dévoilement de sorte qu'Il te préserve. *Al-Bâsiṭ* est Celui qui, par Sa Majesté, t'accorde le dévoilement et, par Sa Beauté, t'assure la permanence.

3) On a dit : *Al-Qâbiḍ* est Celui qui collecte (*yaqbiḍ*) l'aumône de ceux qui détiennent les biens assujettis afin de les faire prospérer, *al-Basiṭ*, est Celui qui dispense le bienfait et le parachève.

4) On a dit : *Al-Qâbiḍ* est Celui qui te fait craindre Sa séparation, *al-Bâsiṭ* est Celui qui te garantit Son indulgence et Sa libéralité.

IV - PARTICIPATION DU SERVITEUR A CES DEUX NOMS

Al-Ghazâlî[2] en traite ainsi : « Par ces deux Noms, Allâh inspire aux serviteurs des sagesses toujours nouvelles et les nantit des Paroles syn-

---

[1] Ce ḥadîth prophétique se termine ainsi, « ... *les femmes, les parfums suaves et l'Oraison de grâce d'union* (*çalâ* = prière) ».

[2] In op. cit.

thétiques[3]. Tantôt, Il épanouit leurs cœurs en y suscitant l'espoir et tantôt Il les resserre par les signes de la crainte sous l'effet de Sa Grandeur infinie (*kibriyâ'*). »

[3] Référence à un hâdith prophétique authentique : « *J'ai été nanti des Paroles synthétiques et je suis venu parfaire les vertus les plus nobles* ».

CHAPITRE DIX-HUITIÈME

AL-KHÂFIḌ : CELUI-QUI-ABAISSE
AL-RÂFI' : CELUI-QUI-ÉLÈVE

Allâh a dit : ***Allâh élève*** (*yarfi'u*) ***ceux qui ont été fidèles parmi vous*** (*Coran* LVIII, 11).

I - SIGNIFICATIONS DE CES DEUX NOMS

La signification des deux noms verbaux dont ils dérivent respectivement est évidente :

1) Dans la Tradition religieuse (*dîn*), ces deux Noms divins confèrent l'égarement (*iḍlâl*) ainsi que la bonne direction (*irshâd*) tant dans la connaissance que dans l'obéissance.

2) Dans ce bas-monde, ces deux noms déterminent l'élévation (*i'lâ'*) ou la chute (*isqâṭ*) en degrés.

Décrivant les caractéristiques de la Résurrection, Allâh dit : ***Abaissant et élevant*** (*Coran* LVI, 3), c'est-à-dire : abaissant les Infidèles au plus bas degré et élevant les Vertueux au degré le plus sublime.

Sache qu'en considérant les deux noms de cette manière, ils sont deux qualités divines d'activités.

Certains commentateurs les analysent sous les modes du blâme et de la louange. Ils sont alors des Qualités d'Essence.

II - DIRES DES MAÎTRES AU SUJET DE CES DEUX NOMS

Les maîtres disent qu'Allâh, dans Sa mention prééternelle abaisse certains par le dédain et élève d'autres par la sollicitude.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CES DEUX NOMS

Le serviteur doit élever son esprit et abaisser son âme. Il prêtera assistance aux Saints d'Allâh et combattra Ses ennemis.

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME

AL-MU'IZZ : CELUI-QUI-CONFÈRE-LA-PUISSANCE-IRRÉSISTIBLE *AL-MUDHILL* : CELUI-QUI-REND-VIL

Allâh a dit : ***Tu rends irrésistible*** (*tu'izzu*) ***qui Tu veux et Tu rends vil*** (*tudhillu*) ***qui Tu veux*** (*Coran* III, 26).

Tu reconnaîtras par cet exemple que la mention de l'un des deux noms exige celle de l'autre.

I - SIGNIFICATION DE CES DEUX NOMS

Sache que la plénitude de l'esprit (*rûḥ*) se trouve dans la connaissance du Vrai pour Lui-même et du bien pour l'acte qui Lui revient. Le serviteur, constant au point de devenir submergé dans la contemplation des lumières de la Seigneurie, la pensée détachée de tout autre qu'Allâh, est alors dans la disposition qui détermine la puissance irrésistible (*i'zâz*) intégrale dont le contraire provoque l'avilissement (*idhlâl*) complet. La participation à ces deux qualifications extrêmes se fait de manière très variée. La puissance irrésistible se produit en l'absence de besoin, la perfection de cette qualité appartenant donc à Allâh comme Il le dit Lui-même : ***En vérité, la Puissance irrésistible est à Allâh entièrement*** (*Coran* IV, 139). L'être le plus proche de cette excellence divine est celui qui s'en caractérise le plus parfaitement. C'est ainsi qu'Allâh dit : ***La Puissance irrésistible est à Allâh, à Son Envoyé et aux Fidèles*** (*Coran* LXIII, 8).

Telles sont les conditions qui régissent l'esprit en liaison avec ces deux qualités divines.

Celles qui dépendent du corps concernent la santé et la beauté, les biens, l'honneur, la noblesse par le lignage, l'assistance et l'entourage nombreux, la nécessité de Dieu dans laquelle les créatures se trouvent devant Son absence de besoin.

Sache que ces deux Noms divins, comme nous venons de le commenter, sont des Qualités divines d'Activités.

Ces deux noms sont considérés comme des Qualités d'Essence par ceux qui les interprètent respectivement dans le sens de louange et de blâme faits par Allâh.

II - DIRES DES MAÎTRES AU SUJET DE CES DEUX NOMS

Al-Mu'izz donne la Puissance irrésistible à Ses Saints en les immunisant, leur pardonne par Sa Miséricorde, les conduit à la Demeure de Sa Générosité et les gratifie de Sa vision et de Sa contemplation.

Al-Mudhill humilie Ses ennemis en leur refusant Sa Connaissance, les expose à Son désagrément et les dirige vers la Demeure de Sa réprobation Il les dédaigne en les rejetant et en les maudissant.

On a dit qu'Allâh n'investit pas un serviteur de la puissance irrésistible tant qu'il laisse apparaître l'avilissement de son âme et Allâh n'humilie pas un serviteur tant qu'il se préoccupe de la fortifier.

CHAPITRE VINGTIÈME

AL-SAMÎ' : L'OYANT, CELUI QUI EST TRÈS À L'ÉCOUTE CELUI QUI ENTEND

Allâh a dit dans les versets suivants :

En vérité, Je suis avec vous deux (*Moïse et Aaron*), ***J'entends*** (*asma'u*) ***et Je vois*** (*Coran* XX, 46).

Croient-ils que Nous n'entendons pas (*nasma'u*) ***leur secret et leur confidence ? Mais si*** (*Coran* XLIII, 80).

Allâh a écouté (*sami'a*) ***le propos de celle qui discutait avec toi au sujet de son époux*** (*Coran* LVIII, 1).

Si ce qu'ils ont décidé au sujet de la répudiation est exécutoire, en vérité, Allâh est Oyant (*samî'*) ***et Omniscient*** (*Coran* II, 227).

Si le nom *samî'* devait signifier *'alîm*, le Très-Savant (comme certains le soutiennent) on aurait dans (le dernier verset cité) un pur pléonasme.

I - PORTÉE DE CE NOM

Nous savons que le son existe réellement et une fois perçu nous ressentons un état qui s'ajoute à notre perception avant même toute notion de science. Et cet état est le développement d'une évidence (*inkishâf*) et d'une extériorisation qu'on nomme audition (*sam'*).

Nous préciserons que les deux noms (synonymes) *samî'* et *sâmi'*, celui qui entend ou encore celui qui est à l'écoute, sont définis dans l'usage pour exprimer que le son se détermine avec évidence et se manifeste (en nous). Lorsque cet acte qualifie Dieu, la permanence de la réalité de cette évidence Lui est reconnue et nous ne saurions soutenir que ce qui en résulte pour Dieu est la spécification de cette évidence mais plutôt, dirions-nous, Son essence même, étant donné que les évidences propres à Dieu, par rapport à celles affectant les créatures, sont comme Son Essence par rapport à la leur ou comme Son Existence par rapport à l'existence des créatures. Or, il n'y a aucune commune mesure entre ces deux essences ou ces deux existences sauf dans la désignation, et il en est bien ainsi avec ces deux types d'évidence.

Sache-le ! Les créatures, par leur intelligence, ne comprennent des Qualités d'Allâh que des aspects saisis par l'imagination déficiente et que des modes d'expression symboliques. Les qualités divines refusent toute analogie avec celles des êtres adventices, l'Impénétrabilité et l'Inaccessibilité d'Allâh sont saintes au point d'exclure toute similitude avec les êtres contingents.

Le terme *samâ'*, l'acte d'entendre ou l'écoute, peut aussi signifier acceptation (*qabûl*) et réponse favorable (*ijâba*) comme dans ce propos de l'Envoyé d'Allâh - sur lui la grâce et la paix- : « *Mon Dieu ! je me réfugie en Toi contre une parole qui n'est pas écoutée* (*yusma'u*) », c'est-à-dire à laquelle il n'est pas répondu. Tel aussi cet exemple extrait des paroles prononcées dans la prière rituelle : « Qu'Allâh écoute celui qui Le louange » dont le sens est : Qu'Allâh accepte la louange de celui qui Le louange.

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) Ils disent qu'Allâh écoute les suppliques que Ses serviteurs humbles lui présentent, Lui qu'un appel ne distrait pas au détriment d'un autre et qui n'est pas empêché d'exaucer une demande plutôt qu'une autre.

2) On a dit : *Al-Samî'* est Celui qui exauce les suppliques que tu adresses dans la nécessité, Celui qui reconnaît l'épreuve dont tu es accablé au moment du besoin, Celui qui pardonne ta faute quand tu demandes pardon, Celui qui accepte ton excuse quand tu la présentes et Celui qui est miséricordieux devant ta faiblesse quand ton âme est humiliée et brisée.

3) On a dit : *Al-Samî'*, est Celui qui écoute l'entretien confidentiel, qui accepte les oeuvres d'obéissance et qui redresse les torts.

CHAPITRE VINGT ET UNIÈME

AL-BAÇÎR : LE VOYANT, CELUI QUI REGARDE

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Allâh a dit : ***Lui atteint les regards mais les regards ne L'atteignent pas*** (*Coran* VII, 103).

Le *Baçîr* est aussi Celui qui donne la vue ou procure le regard (*al-mubaççir*).

Le commentaire qu'on peut faire de ce nom est de même nature que celui que nous avons donné pour le nom *al-Samî'* : l'Oyant ou Celui qui est très à l'écoute[1].

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) Celui qui sait, disent-ils, qu'Allâh est le Voyant ou Celui qui regarde, embellit son être intérieur par la vigilance (*murâqaba*) et son être extérieur par la reddition de comptes (*muḥâsaba*).

2) On a dit : « Lorsque tu désobéis à Ton Maître Très-Proche, fais-le dans un endroit où Il ne te voit pas ! »

3) On a dit : *al-Samî'*, entend le secret et la confidence, *al-Baçîr* voit ce qui est sous terre (Cf. *Coran* XX, 6).

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Elle est illustrée par ce ḥadîth : ... « *l'Excellence ou comportement parfait (al-iḥsan) est que tu adores Allâh comme si tu Le voyais, car si tu ne le vois pas, Lui te voit...* »[2].

---

[1] Voir chapitre précédent.

[2] Élément d'un ḥadîth célèbre recensé dans les recueils sûrs d'al-Bukharî et de Muslim.

CHAPITRE VINGT-DEUXIÈME

AL-ḤAKAM : L'ARBÎTRE, LE JUGE, CELUI QUI DÉCIDE, TRANCHE OU PRONONCE

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

1) *Al-Ḥâkim* et *al-Ḥakam* selon az-Zajjâj sont un seul et même nom.

2) La racine de ce nom *ḥukm*, signifie : l'empêchement, l'acte de défendre ou de protéger (*man'*).

Le mot *ḥakama*, la protection, dérive de cette racine car *al-ḥakama* est aussi la bride qui empêche le cheval de s'emporter.

La sagesse *al-ḥikma*, protège l'homme de la sottise (*safâha*).

Le nom (*al-ḥakam*), l'arbitre, en procède car celui-ci empêche les deux adversaires (*ḥaçimân*) de dépasser les limites (dans un procès)...

3) Dans le Coran, Allâh s'est qualifié le Meilleur des Arbitres (lit. le plus Décisif de ceux qui décident *aḥkam al-ḥâkimîn*) (*Coran* XCV, 8). Allâh dit encore : ***La Décision*** (*ḥukm*) ***n'est-elle pas à Lui alors qu'Il est le plus empressé de ceux qui tiennent compte*** (*Coran* VI, 62).

A Lui la Décision (*ḥukm*). ***C'est vers Lui que vous serez réintégrés*** (*Coran* XXVIII, 70).

C'est Toi qui décides (*taḥkumu*) ***entre Tes serviteurs*** (*Coran* XXXIX, 46).

4) Sache que dans cette interprétation, la décision (*ḥukm*) est la Parole divine et « Celui qui décide » (*ḥakam*) est considéré comme une Qualité d'Essence.

5) On peut aussi dire qu'Allâh prononce (*ḥakama*) en faveur de quelqu'un par bienfait ou encore qu'Il tranche contre quelqu'un par châtiment, pour dire qu'Il lui inflige une épreuve.

Ce Nom divin est alors senti comme une Qualité d'Activité et *al-Ḥakam* est employé dans le même sens que *al-Ḥakîm*, le Très-Sage, comme nous le verrons dans le commentaire de ce Nom divin.

II - ASPECTS DOCTRINAUX RELATIFS À CE NOM

La plupart des intellectuels estiment que la Décision (*ḥukm*) d'Allâh portant sur tous les universaux (*kulliyyât*) et tous les particuliers (*juz'iyyât*) s'accomplit de la Prééternité et de la Postéternité.

1) Les Mu'tazilites, quant à eux admettent que ce point doctrinal concerne tous les êtres adventices sauf les êtres animés (animaux).

a) Les comportement des serviteurs sont en fonction de leur volonté qui est contingente mais qui produit nécessairement des effets (*mu'aththir*). Or, la cause efficiente (*mu'aththir*) est soit adventice (*ḥadîth*), soit primordiale (*qadîm*).

b) Si la réalité qui porte effet était adventice, une expression comme la « prééternité » nécessiterait un enchaînement causal sans fin (*tasalsul*) (puisque l'être contingent qui est la cause d'effets subirait lui-même les effets d'une autre réalité plus influente et ceci indéfiniment). L'aboutissement de ce processus ne pourrait jamais avoir lieu de soi et intégralement une fois pour toute puisque l'existence de causes et d'effets liés par un enchaînement sans fin ne peut se trouver réalisée d'un seul coup (par intégration simultanée de tous les éléments impliqués). De plus, cause et effet se trouveraient précédés l'un par l'autre par un processus sans commencement (et non sans fin comme dans le cas précédent).

Telle est la position doctrinale des Philosophes théistes (*falâsifat ilahiyyûn*). C'est en considération de cette limite, jamais atteinte (ni postérieurement, ni antérieurement) qu'ils affirment que les réalités adventices n'ont pas de commencement. Pourtant, ils prétendent que les sphères célestes (*al-aflâk*) sont primordiales (*qadîma*).

Dans ces deux considérations, les universaux et les particuliers sans exception sont déterminés selon des moments et des dispositions propres (*muqaddara bi awqât makhçûç wa aḥwâl makhçûça*). Dans ces conditions, ce qui doit arriver antérieurement ne peut jamais se produire ultérieurement et réciproquement. Il est alors établi d'une manière décisive que selon ces deux avis, il faut que la Décision (*ḥukm*) d'Allâh à l'égard de tous les universaux et tous les particuliers s'accomplisse dans la Prééternité. Il apparaît évident que cette Décision première (*ḥukm awwal*) ne peut être écartée.

2) Allâh sait que certaines possibilités de ces universaux et de ces particuliers s'actualisent et d'autres non. Or, l'actualisation (*wuqû'*)

est le contraire de la non-actualisation et réciproquement. D'autre part, deux contraires ne peuvent coexister. Or, l'infirmation (*ibṭâl*) de la Science d'Allâh est absurde. Aussi, la cessation de chaque contraire est impossible comme l'est sa venue à l'existence, (l'un des deux devant nécessairement se produire). Partant, ce que l'on sait devoir arriver se produit inexorablement et ce que l'on sait devoir ne pas arriver ne se produira jamais.

3) Allâh a décidé à l'encontre de Abû Lahab[1] qu'il ne croirait pas. Le sens de cette Décision est la contrainte (*ijbâr*). L'information qu'Allâh donne à son sujet rend la suspension de cet Arrêt impossible et impossible également la manifestation de la Foi.

Telle est la position doctrinale fondamentale qui permet à certains d'affirmer l'existence de la Décision inconditionnelle d'Allâh au sujet des universaux et des particuliers sans exception.

Pourtant les gens argumentent ainsi : si cet aspect du problème (qui vient d'être exposé) était exact, il faudrait que l'actualisation dont la cause est arrêtée fût nécessaire et, à l'inverse, que celle dont la cause n'est pas décidée impossible. Or, toute cause est soit nécessaire, soit impossible.

S'il devait en être ainsi, n'appartiendrait à personne la capacité de faire ou de vouloir, par exemple, avancer ou reculer, bien que cela soit contraire à l'évidence. Or, je sais bien que si je veux faire une chose, je l'accomplis et si je veux y renoncer, je m'en abstiens.

La réponse à cette argumentation est la suivante : admets que tu t'imagines ce que tu viens d'exposer, mais si tu te trouves vouloir tout ce que tu viens de dire, pourras-tu l'accomplir ou si tu veux y renoncer, le pourras-tu en fait ? Il apparaît à l'évidence que la réalité n'est pas telle (que tu te la représentes) car alors on arriverait à un raisonnement sans issue. Nous ajouterons que si tu veux agir, tu fais acte volontaire et si tu refuses d'agir, tu agis d'une certaine manière. C'est pourquoi la volonté ne trouve pas à se réaliser en toi par toi comme l'acte n'est pas (forcément) la conséquence de l'attitude volontaire que tu peux avoir ! L'homme est ainsi contraint sous l'aspect du libre arbitre.

---

[1] Abû Lahab, un des oncles du Prophète, que Dieu mentionne dans la Sourate CXI, fut de bonne heure un ennemi acharné et durable de l'Islam naissant et de son Apôtre. Il mourut dans la mécréance.

Sache-le ! Le verset le plus patent que les Mu'tazilites citent à l'appui de leur doctrine est le suivant : ***Croit alors qui veut, et mécroit aussi qui veut*** (*Coran* XVIII, 29).

Celui qui a médité ce verset sait bien qu'il constitue l'une des preuves les plus décisives de ce que nous exposons. Il en est ainsi parce que cette Parole divine requiert que l'acte soit accompli conformément à la volonté qui se réalise nécessairement en accord avec la Volonté d'Allâh comme le prouve l'argument traditionnel et rationnel.

L'argument d'autorité est celui-ci : ***Et vous ne voulez que ce qu'Allâh veut. En vérité Allâh se trouve Très-Savant et Très-Sage*** (*Coran* LXXVI, 30).

L'argument rationnel est celui que nous avons exposé au début de cette question à savoir : l'acte que nous avons accompli conformément à notre volonté et comme venant de nous est inévitablement dépendant de la Volonté d'Allâh, ce qui entraîne de toute évidence, la dépendance de notre acte à la Volonté divine. Et tel est bien l'argument péremptoire !

Sache que la Parole suivante du Prophète : « *Le coeur du Fidèle se trouve entre deux des doigts du Tout-Miséricordieux* » fait allusion à cette preuve car il faut entendre par les deux doigts, l'incitation tant à l'acte qu'à son abstention. Le coeur, lui, se présente toujours entre ces deux sollicitations. Si tu réponds à l'incitation à l'acte, celui-ci s'accomplit et si, par contre, cette impulsion n'a pas lieu, l'acte ne peut se manifester.

Partant, il est évident que deux contraires n'arriveront jamais à l'existence (simultanément). La référence y est faite dans la mention des deux incitations symbolisées par les deux doigts. En effet, l'homme ne ressent pas de difficulté à disposer librement de ce qui se trouve entre ses deux doigts, au contraire, il éprouvera une extrême facilité à agir comme il l'entend. C'est donc parce que le coeur est soumis à l'action de ces deux incitations qu'elles sont symbolisées, sans aucun doute, par les deux doigts.

C'est en raison de ce secret, que le Prophète - sur lui la grâce et la paix - invoquait ainsi : « *Ô Celui qui retourne les coeurs* (*muqallib al-qulûb*), *affermis mon coeur dans Ta Religion* » (*dîn*). De plus, le coeur (*qalb*) est ainsi nommé du fait qu'il se renverse (*taqallub*) et passe d'un état à l'autre en fonction de la récurrence (*tawârud*) de ses diverses sollicitations.

Voici donc tout ce que l'on peut dire en cette matière dans les limites de l'intelligence et de l'exposé clair.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur, dans ce qui l'atteint, retiendra son cœur de s'attacher à l'avenir pour se préoccuper seulement de l'Eternité sans commencement. Pour cette raison, le Prophète - sur lui la grâce et la paix - disait : « *Pour celui qui connaît le secret d'Allâh dans les choses prédestinées les atteintes du sort sont facilement supportables* ».

Le Prophète a dit encore à ce sujet : « *Ce qui est prédéterminé (maqdûr) doit arriver, la préoccupation est donc superflue* ». Toutefois, cette dernière parole ne signifie nullement que cette préoccupation échappe aux choses prédéterminées mais plutôt qu'elle demeure sans effet pour les éviter et qu'elle est, elle aussi, une des conséquences du Décret immuable (*qaḍâ'*) et de la Norme prédestinée (*qadar*) auxquels elle ne saurait échapper sous peine d'affirmer cette impossibilité : que la conséquence invalide la cause.

La question du *qadar* a été traitée d'une manière exhaustive dans les ouvrages de Droit Canon et de Théologie[2].

IV - DIRES AU SUJET DE CE NOM

1) Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *L'être heureux l'est dans le ventre de sa mère, l'être malheureux l'est dans le ventre de sa mère* ». La signification de cette parole a déjà été prouvée d'une manière péremptoire dans ce chapitre.

2) Un des Maîtres authentiques a dit : « Tout un chacun craint l'issue finale (*khâtima*) mais moi je redoute le tout début (*fâtiḥa*) ».

La Décision divine ne cesse point devant les stratagèmes des serviteurs. Combien de pluies printanières font surgir la végétation, pousser les délicates fleurs et produisent les fruits ! Les gens pensent que ces bienfaits vont combler leurs desseins. Mais les sévices les frappent et les épreuves fondent sur eux à l'improviste. Ils se retrouvent au matin, pleins de regrets et le soir dans le dénuement. Allâh n'a-t-Il pas dit : ***Notre Commandement prend la terre de nuit et de jour et Nous la***

---

[2] Voir Abd ar-Razzâq al-Qâshânî : *Traité sur la prédestination et le libre arbitre*, Traduit par Stanislas Guyard, Paris 1978.

fauchons comme si la veille elle n'avait pas été prospère (*Coran* X, 24). De la même manière, combien de serviteurs sur lesquels les fruits du bonheur apparaissent ainsi que les lumières de l'amour et de la proximité et qui se retrouvent très tôt parmi les réprouvés !

3) Un des Maîtres a dit : « *Al-ḥakam* est Celui dont la promesse ne laisse place à aucun doute et dont l'acte ne présente aucun défaut ».

4) On a dit : « *Al-ḥakam* est Celui qui impose aux coeurs la satisfaction et le contentement et aux âmes la soumission et l'obéissance ».

CHAPITRE VINGT-TROISIÈME

AL-'ADL : LE JUSTE, L'ÉQUITABLE, CELUI QUI RÉTABLIT L'ÉQUILIBRE, L'ÉQUILIBRANT, CELUI QUI COMPENSE

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

La Communauté est unanime pour appliquer ce Nom à Allâh.

C'est un nom verbal (*maçdar*) qui signifie *'âdil*, équitable, Celui qui rétablit l'équilibre, l'Equilibrant. Ce nom verbal remplit la fonction du nom. On peut trouver d'autres exemples dans la langue. Ainsi *al-rabb*, le Seigneur est mis pour *al-râbb*...

La signification propre à ce nom est : Détenteur de l'équilibre (*dhû al-'adl*) comme dans ce verset : ***Prenez le témoignage de ceux qui sont équitables parmi vous*** (*wa ashhadû dhawâ 'adlin minkum*) (*Coran* LXV, 2).

On dit : redresser (*'adala*) une chose, c'est-à-dire la rendre droite et équilibrée.

De cette racine dérive *i'tidâl*, le fait d'être équilibré, d'avoir des proportions équilibrées.

Une fois cela bien compris, nous te dirons : les gens de notre École donnent deux interprétations à ce nom :

1) *Al-'adl* est Celui qui s'équilibre ou dont les proportions sont parfaites (*mu'tadil*). Cette interprétation est permise car, en réalité, Allâh transcende les imperfections résultant des deux aspects extrêmes de l'excès et du manque (*tarfay al-ifrâṭ wa al-tafrîṭ*) ou de ceux de l'analogie (*tasbîh*) et de la négation de toute similitude (*ta'tîl*) (entre les qualités divines et celles correspondantes chez les êtres contingents). Le sens de ce nom est alors : Celui qui équilibre Ses Actes, c'est dire qu'Il n'est ni inique, ni injuste.

2) Sache que les Mu'tazilites se sont attachés à ce Nom. Ils ont provoqué foudres et tonnerres en soutenant à son sujet que, si Allâh crée l'infidélité dans l'être pour ensuite lui accorder un châtiment à jamais perpétuel, comment admettre alors qu'Il opère l'Equité et quel sens donner à l'iniquité (*jûr*) après cela ?

De même que le nom *al-Ḥakam*[1], l'Arbitre, Celui qui décide, a retenu les partisans de la contrainte (divine) (*jabr*), ainsi le nom *al-'adl*, l'équitable a arrêté ceux de la prédestination (*qadar*).

Les gens de notre École se sont opposés à eux sur la réalité du caractère (*khulq*) et de la Volonté (*irâda*). La sagesse (*'ilm*) demeure dans ce que nous avons condensé sur ces sujets sans que nos partisans n'aient jamais pu obtenir de réponse (valable).

II - Les Maîtres disent que *Al-'Adl* est Celui à qui il appartient de faire ce qu'Il veut et dont la Décision est exécutoire sur les serviteurs.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur se préservera des deux sortes d'exagération par excès et par défaut.

Par rapport aux comportements concupiscibles, il se prémunira tant contre le libertinage (*fujûr*) qui est l'exagération par excès que contre la rigueur sclérosante (*jumûd*) qui est l'exagération par défaut. La sobriété le maintient dans le juste milieu.

Par rapport aux comportements irrascibles, il se retiendra de l'emportement (*nuhûr*) qui est l'exagération par excès et de la lâcheté (*janb*) qui est celle par défaut, le juste milieu se trouvant dans le courage (*sajâ'a*).

Par rapport à la sagesse pratique, il se gardera de l'astuce (*dahâ'*) et de la dissimulation (*makr*) qui sont des excès, et de la niaiserie (*balah*) qui est un défaut. Le juste milieu réside dans la sagesse pratique (*ḥikma 'amaliyya*).

Quand le juste milieu se trouve réalisé dans l'ensemble de ces dispositions, l'équilibre (*'adâla*) en résulte. Et tel est le sens de ce verset : ***C'est ainsi que Nous avons fait de vous une Communauté médiatrice*** (*wasaṭ*) ***afin que vous soyez témoins au sujet des hommes et que l'Envoyé soit témoin à votre sujet*** (*Coran* II, 143). Il en est ainsi puisque le juge (*ḥâkim*) entre deux parties extrêmes doit être un médiateur équilibré (*mu'tadil wasaṭ*). Cette Communauté devant être juge sur les autres communautés, Allâh a dû mettre ses membres au centre même en leur donnant d'être équilibrés et affranchis des deux pôles extrêmes de l'exagération par excès et par défaut dans la dureté et le relâchement.

---

[1] Voir chapitre précédent.

CHAPITRE VINGT-QUATRIÈME

AL-LAṬÎF : LE SUBTIL, LE SUBTIL-BIENVEILLANT, L'IMMATÉRIEL, LE DIEU DE GRÂCE

Allâh a dit : ***Allâh est subtilement bienveillant avec Ses serviteurs*** (*Coran* XLII, 19).

Ne connaît-Il pas ceux qu'Il a créés alors qu'Il est le Subtil-Bienveillant et le Bien-Instruit (*Coran* LXVII, 14).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

On peut distinguer quatre aspects dans ce nom :

1) On nomme ténue (*laṭîf*) la chose minuscule dont l'extrême petitesse ne peut être perçue.

Allâh transcendant corps et directions ne peut être perçu. Dans ce cas, on étend le nom de l'effet à la cause et on attribue à Allâh d'être subtil entendant par là-même qu'Il n'est pas perçu. Dans cette interprétation, ce nom *al-lâṭîf* est considéré comme une Qualité de transcendance (*çifat al-tanzîh*).

2) *Al-laṭîf* est Celui qui a la science des finesses (*daqâ'iq*) propres aux choses et de leurs profondes réalités (*ghawâmiḍ*).

On dit de quelqu'un qu'il est *laṭîf* de ses mains lorsqu'il est versé dans son art et qu'il réalise facilement ce qui est difficile pour un autre. Sous cet aspect, Allâh est compénétrant (*laṭîf*) eu égard à Sa Science et ce nom divin est ressenti comme une Qualité d'Essence (*çifat al-dhât*).

3) *Al-laṭîf*, c'est le Bon (*barr*) avec Ses serviteurs à l'égard desquels Il est bienveillant sans qu'ils ne sachent comment. Il dispose ce qui leur convient d'une manière inattendue. Tel est bien le sens de ce verset : ***Allâh est subtilement Bienveillant avec Ses serviteurs. Il pourvoit à la subsistance de qui Il veut*** (*Coran* XLII, 19).

Celui qui interprète *al-laṭîf* en ce sens argumente ainsi : accorder le sens de Bon au nom *al-laṭîf* est plus adéquat que de Lui attribuer celui de Savant en vertu de cette parole : ***Ne connaît-Il pas ceux qu'Il a créés alors qu'Il est le Subtil-Bienveillant et le Très-Instruit*** (*Coran* LXVII, 14), car il ne fait pas de doute que le Très-Instruit (*khabîr*) est

le Savant (*'âlim*). Or, si le *laṭîf* devait désigner le savant, il en résulterait une pure répétition, ce qui n'est pas admissible !

4) Al-Ghazâlî[1] dit que « ce Nom divin impose que celui qui connaît la raison d'être des vérités essentielles et intimes est conduit à les réaliser dans ce qu'elles impliquent, avec une bienveillance excluant toute forme de dureté. C'est dans la coexistence de cette connaissance et de ce comportement que la douceur compénétrante (*al-lutf*) s'accomplit pleinement. On ne peut donc concevoir la perfection de cette connaissance que chez Allâh. D'abord Sa connaissance des vérités profondes et secrètes se fonde en ce nom. Réalités cachées ou manifestées sont une seule et même chose dans la science propre à ce Nom divin. Ensuite, la bienveillance et la douceur compénétrante qu'Allâh montre dans Ses opérations ne souffrent aucune exception ».

Al-Ghazâlî continue ainsi : « Nous pouvons relever les finesses de la sagesse d'Allâh dans tout ce qu'Il a créé : Cieux, étoiles, éléments, hommes, animaux, végétaux, Si nous voulions décrire Son action subtile (*lutf*), par exemple dans les étapes pour obtenir la bouchée de pain que le serviteur ingère sans qu'il ait contribué à sa préparation, nous serions émerveillés. Des hommes en grand nombre ont participé à l'élaboration de cette parcelle de pain obtenue d'une terre bien traitée, d'une graine ensemencée, d'un épis chargé de grains pleins de froment bien mouté et mis en pâte et ainsi de suite »

« Allâh, Lui, est plein de sagesse dans la direction des choses, Généreux dans leur existentiation, Formateur en donnant la juste proportion, Equitable en mettant toutes les choses à leur place, subtilement Bon en ne négligeant aucun de leurs aspects de finesse et de bienveillance. Or, celui qui ne connaît pas la réalité essentielle de tous ces actes ne comprendra jamais la Vérité profonde des noms qui y correspondent. »

« Un des aspects de la Bonté subtile d'Allâh avec Ses Serviteurs consiste à leur donner au delà de la suffisance, à les astreindre en deçà de leur capacité et à leur faciliter l'accès à la béatitude sans fin à l'aide d'un effort léger dans un laps de temps restreint, celui de la durée d'une vie qui n'a jamais de commune mesure avec la permanence de la vie éternelle... »

---

[1] Opus cité.

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-laṭîf* est Celui qui facilite tout ce qui est difficile et Celui qui remet tout ce qui se brise.

On a dit : *al-laṭîf* est Celui qui favorise l'action à son début et Celui qui lui appose le sceau de l'acceptation à son aboutissement.

On a dit : *al-laṭîf* est Celui qui reste très proche en protégeant, Celui qui donne en accordant la suffisance, Celui qui répand le bienfait en distribuant largement, Celui qui sait en opérant avec beauté.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur doit être compatissant et bienveillant envers tous les serviteurs d'Allâh quand il les stimule vers Lui ainsi qu'Il l'a dit (dans l'épisode de Pharaon et de Moïse et Aaron) : ***Dites-lui tous deux une parole conciliante*** (*layyina*, lit. adoucissante) (*Coran* XX, 44).

Un des Maîtres authentiques a dit : Le gnostique, quand il recommande le Bien, le fait en conseillé bienveillant sans brusquerie désobligeante. Et comment pourrait-il en être autrement alors qu'il scrute le secret d'Allâh dans les choses prédestinées !

CHAPITRE VINGT-CINQUIÈME

AL-KHABÎR : LE BIEN-INFORME, LE TRES-INSTRUIT, CELUI QUI INSTRUIT

Allâh a dit : ***Lui est le Subtil-Bienveillant et le Très-Informé*** (*Coran* LXVI1,14).

Allâh est très-instruit de ce que vous faîtes (*Coran* XX, 224).

Interroge à son sujet quelqu'un de bien instruit (*Coran* XXV, 59).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Ce nom reçoit deux interprétations :

1) C'est celui qui a la science de la nature intime d'une chose, celui qui discerne sa réalité profonde. Tel est le sens du verset cité plus haut : ***Interroge à son sujet quelqu'un de bien-instruit.***

On dit de quelqu'un qu'il est bien instruit d'une affaire lorsqu'il en a l'expérience et en est plus informé qu'un autre, c'est-à-dire qu'il est plus savant, avec cette restriction toutefois que le *khabîr* chez les créatures acquiert la science par expérience (*ikhtibâr*) et tests successifs (*imtiḥan*) alors qu'Allâh est au-delà d'une telle disposition.

2) Le Cheikh 'Abd al-Malik at-Ṭabarî mentionne que ce nom signifie *al-mukhbir*, Celui qui instruit ou informe : le paradigme *Fa'îl* sur lequel le nom *al-khabîr* est construit permet cette interprétation. On trouve de nombreux exemples analogues dans l'usage, tels ceux-ci : *al-samî'* a le sens de *al-musmi'*, Celui qui entend ou encore *al-badi'* a le sens de *al-mubdi'*, Celui qui innove. Dans cette acception, le nom *al-khabîr*, Celui qui informe se réfère à la Parole d'Allâh (*kalâm Allâh*).

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur doit être d'un discernement et d'une pénétration aigus devant les traits de caractères beaux ou laids tout en prenant bien conscience de la manière dont il se situe par rapport à ces deux catégo-

ries. Il ne se laissera donc pas séduire par les différentes formes de dissimulation que revêt Iblis[1].

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que celui qui sait qu'Allâh est Très-Instruit reste fermement tenu par la bride de la crainte protectrice pieuse et se détourne de l'appel des désirs.

'Alî b. al-Ḥusayn[2] a dit : « Que Celui qui veut obtenir la puissance irrésistible (*'izza*) sans alliés, la crainte révérentielle sans être déterminé par une autorité extérieure, la suffisance sans indigence, se sépare de l'humiliation fruit de la désobéissance pour acquérir la puissance irrésistible fruit de l'obéissance, car Allâh a dit : ***Si Allâh devait reprendre les hommes pour leur injustice, Il ne laisserait nul être animé sur terre*** (*Coran* XVI, 61) ».

---

[1] Iblis est un des noms coraniques du Diable. Par la signification de son étymologie, Iblis est une réalité, une fonction ou un être qui désespère de la Miséricorde de Dieu.

Si on inverse l'ordre des trois consonnes qui forment la racine *B.L.S.* du nom d'Iblîs, c'est-à-dire *L.B.S.*, cette fonction cosmique représente la dissimulation par laquelle Dieu se trouve occulté et dissimulé aux créatures, *L.B.S.* voulant dire : habiller, obscurcir, dissimuler, altérer. Les Maîtres musulmans utilisent souvent implicitement ou explicitement ce procédé de transformer la forme d'une racine par la permutation des lettres qui la composent.

[2] Il s'agit du fils aine du 4éme calife 'Alî b. Abî Ṭâlib cousin et gendre du Prophète. Il mourut assassiné en 40/661. L'autre fils de 'Àlî s'appelait Ḥasan. Pour l'histoire de ces personnages et l'origine du shi'isme, voir Henry Laoust : *Les Schismes dans l'Islam* Paris 1983.

CHAPITRE VINGT-SIXIÈME

AL-ḤALÎM : LE LONGANIME, LE TRÈS-CLÉMENT

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

La conclusion des Docteurs de la Loi au sujet de ce Nom divin est la suivante : C'est Celui qui ne s'empresse pas de se venger (*lâ ya'jalu bi al-intiqâm*).

Je préciserai pourtant ceci :

Celui qui ne se presse pas de prendre sa revanche et qui a décidé de le faire par la suite, est appelé rancunier (*ḥuqûd*). S'il a décidé de ne jamais se venger, il fait preuve d'indulgence (*'afw*) et de pardon (*ghufrân*). Mais alors, où se trouve la longanimité (*ḥilm*) et quelle est sa signification ?

Il est possible de dire que celui-là est longanime (*ḥalîm*) qui a décidé de ne jamais se venger à la condition toutefois qu'il n'en fasse rien paraître car alors il s'agirait de l'indulgence. De ce point de vue, apparaît toute la différence entre indulgence et longanimité.

Sache-le ! La longanimité d'Allâh à l'égard des pécheurs est immense. N'a-t-Il pas dit : ***Si Allâh reprenait les hommes pour leur injustice, Il ne laisserait aucun êre vivant à la surface de la terre*** (*Coran* XVI, 61).

On rapporte qu'Abraham - sur lui la paix - vit un homme préoccupé à désobéir. Il fit alors cette demande : « O, mon Dieu ! Fais-le périr ! » Et il périt. Il en vit ensuite un deuxième et un troisième. Il répéta sa demande et ils périrent. Il en vit un quatrième qui périt sur sa demande. Il lui fut alors révélé : « O Abraham ! Si nous faisions mourir tous les serviteurs désobéissants, il n'en resterait que fort peu ! Mais, lorsqu'un serviteur désobéit, Nous lui accordons un répit. S'il se repent, Nous l'agréons ; s'il se contient, Nous différons le châtiment à son égard. Nous savons bien qu'il ne pourra pas s'affranchir de Notre Suzeraineté ! »

On raconte qu'un jeune homme était un pêcheur invétéré. Pourtant, son comportement n'était pas égal : il se repentait tout en ne cessant de retourner au péché. Cette attitude devenant fréquente chez lui, Satan lui suggéra : « Jusques à quand te repentiras-tu et reviendras-tu au péché ? » Il voulait ainsi le faire désespérer de la Miséricorde d'Allâh. Vint la nuit, le jeune homme se leva, prit l'ablution, pria une prière de deux *ra'kats*, leva son regard vers le ciel et dit : « O Toi qui préserves les êtres protégés ! O Toi qui gardes avec soin les êtres observés ! O Toi qui as rendu parfaits les êtres intégres ! Si Tu me préserves, Tu me trouveras protégé ! Si Tu m'abandonnes à moi-même, Tu me trouveras démuni de secours ! Mon toupet est dans Ta Main ainsi que ma rétribution. O Celui qui ne cesse de retourner les cœurs, affermis mon cœur dans Ta Religion ! Allâh - Gloire à Lui et exalté soit-Il - dit aux anges : « O Mes Anges ! N'avez-vous pas écouté sa parole ? Témoignez que Je lui ai déjà pardonné ses péchés passés et que Je l'ai préservé pour le reste de sa vie ! ».

Malik Ibn Dînâr[1] relate ceci : « J'avais un voisin dont le comportement était immoral. Ses voisins en étaient indisposés et s'en ouvrirent à moi. Nous allâmes donc le trouver et lui dîmes : « Il faut te repentir ou quitter ce lieu ! - Je n'en ferai rien ! - répliqua-t-il - Nous irons nous plaindre au sultan ! -Le sultan me connaît bien- Nous invoquerons Allâh à ton sujet - Allâh est plus miséricordieux que vous à mon égard ! » Or, cela m'irrita. Aussi, le soir, je me levai pour prier et j'invoquai Dieu contre lui. Une voix se fit alors entendre qui disait : « Ne demande rien contre lui car ce jeune homme est un des Saints d'Allâh ! » Le remords me prit. je sortis de chez moi et j'allai jusqu'à sa demeure. Je frappai à sa porte. Il sortit et pensa en me voyant que je venais le déloger. Il commença à s'excuser. Je lui précisai que je n'étais pas venu pour entendre cela mais bien qu'il m'était apparu telle et telle chose. Il se mit à pleurer et revint repentant vers Allâh. Il quitta sa demeure et Allâh revint à lui après cela. Il m'arriva de partir pour le pèlerinage à la Mecque. J'aperçu un cercle de gens dans la mosquée, je m'avançai vers eux et je vis alors le jeune malade allongé à terre. Il resta ainsi jusqu'à ce que les gens disent : « le jeune homme est mort. Qu'Allâh lui fasse miséricorde ! ».

---

[1] Né à Basra (obs.127/744) il fut disciple de Ḥasan Basrî. Il aurait, dit-on, profité des enseignements de la célèbre sainte Râbi'a.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Sache que la longanimité est, chez l'homme, une des vertus les plus nobles, nous en avons pour preuve cette invocation d'Abraham, l'Ami intime - sur lui la paix - à son Seigneur : « ***Mon Seigneur, accorde-moi un pouvoir de décision et fais-moi rejoindre les Intègres*** (*Coran* XXVI, 83). Allâh l'exauça de la manière suivante : ***Nous lui donnâmes la bonne nouvelle d'un adolescent longanime*** (*Coran* XXXVII, 101). Telle est bien la preuve que cette vertu est l'une des plus louables.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) Ils disent que *al-ḥalîm* est Celui qui écarte les péchés et qui cache les défauts.

2) On a dit : *al-ḥalîm* est Celui qui pardonne après avoir caché (le péché).

3) On a dit : *al-ḥalîm* est Celui qui conserve l'affection (*wadd*), parfait le pacte (*'ahd*) et accomplit la promesse (*wa'd*).

4) On a dit : *al-ḥalîm* est Celui qui laisse tomber le voile de Son Indulgence sur les êtres qui s'appliquent avec concentration (*munhamikûn*) et fait traîner le « pan » de Son Indulgence sur les Impudents (*mutahattikûn*).

5) On a dit : *al-ḥalîm* est Celui qui ne tient pas rigueur du comportement du désobéissant et Celui que l'attitude du transgresseur n'éloigne pas.

AL-'AZHÎM : L'INCOMMENSURABLE, L'IMMENSE, LE MAGNIFIQUE, L'ÉMINENT, LE CONSIDÉRABLE

Allâh a dit : ***Lui est l'Exalté, l'Incommensurable*** (*Coran* II, 255).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache-le ! Lorsque deux choses possèdent une qualité commune dont l'une l'emporte sur l'autre, celle qui est nettement prédominante est nommée *'azhîm*, considérable, et l'autre, celle qui est déficiente *ḥaqîr*, négligeable, peu importe que cette prépondérance soit dans la mesure ou le volume, par exemple.

A titre d'illustration, on dit de celui qui possède un grand savoir qu'il est d'une science éminente (*'azhîm*) ; celui dont puissance et biens sont nombreux est dit plein (*'azhîm*) de biens. On dit de même : l'éminence (*'azhîm*) de la ville pour en désigner le chef. Et tel est le sens de ce verset au sujet des Associateurs : Ils dirent : « ***Que cette Récitation*** (*qur'ân*) ***n'est-elle descendue sur un homme éminent*** (*'azhîm*) ***de ces deux cités*** » (*Coran* XLIII, 3 1). Allâh dit encore : ***Par la Récitation magnifique*** (*wa-l-qur'âni-l-'azhîm*) (*Coran* XV, 87). L'Envoyé d'Allâh - sur lui la paix - envoya un écrit à Héraclius ainsi rédigé : En provenance de Muḥammad, Envoyé d'Allâh à Héraclius, Excellence des Grecs (*'azhîm al-rûm*).

D'après ce que nous venons d'exposer, il est donc sûr que, lorsque deux choses possèdent une qualité commune dont l'une l'emporte sur l'autre, celle qui est de beaucoup prépondérante est appelée *'azhîm*. Il apparaît donc que les Corporatistes (*mujassima*) ne peuvent prendre ce Nom en considération pour affirmer qu'Allâh exalté soit-Il - est un corps.

Une fois que tu auras compris cela, nous ajouterons

Allâh est plus éminent (*a'zham*) que tout être existant doté de cette qualité car Allâh est l'Être permanent pour toujours à la différence de tout autre que Lui. Il est plus éminent que tout être dont science, puissance, pouvoir réducteur, autorité, perspicacité sont considérables ; plus immense même que tout être dont l'intelligence considérable ne

pourra pourtant jamais atteindre le tréfonds de Son Impénétrabilité, et dont le regard n'enveloppera pourtant pas les Demeures de Sa Puissance inaccessible.

Après que tu auras bien considéré l'éminente Incommensurabilité (*'azhama*) d'Allâh dans les différents aspects que nous venons d'exposer, tu seras en mesure de comprendre que toute chose est négligeable (*ḥaqîr*) par rapport à Lui.

En effet, les sciences acquises par l'être créé sont en nombre fini même s'il lui arrive d'en posséder de nombreuses. Et quelle commune mesure existe-t-il entre celles-ci et la science qui n'a proprement pas de fin au regard des réalités connaissables (en nombre illimité) ? Le même raisonnement s'applique à la Puissance déterminante, à la Puissance irrésistible éternellement sans début ni fin. Ajoutons que tout sauf Allâh se trouve comme pur néant et négation radicale devant Sa perfection et Son Incommensurabilité ainsi qu'Il l'a dit : ***Toute chose est évanescente sauf Sa face*** (*Coran* XXVIII, 88).

Toutes réalités : Trône, Piédestal, Table, Calame, lumières, obscurité, Cieux, astres, eau, air, feu, monde des Esprits, tout ce qui sera créé jusqu'à l'Heure de la Résurrection, la multiplication indéfinie de toutes ces réalités par rapport à toutes celles soumises à la Puissance divine sont du même ordre que l'atome au regard du plus vaste océan ; bien plus ! Du Trône incommensurable ; plus encore ! Toute comparaison est fallacieuse puisque l'atome, s'il est négligeable, est un corps ; le Trône, bien que considérable, est limité. Or, seul le limité peut être rapporté au limité. D'autre part, toutes ces réalités créées dans l'Existence universelle sont finies, mais tout ce qu'Allâh a déterminé par Sa Puissance est sans fin. Or, il n'y aura jamais aucune commune mesure entre l'Infini et le fini. En raison de cette vérité, Allâh dit : ***Votre création et votre Résurrection ne sont que l'équivalent d'une âme unique***[1] (*Coran* XXXI, 28). Cela revient à exprimer qu'il n'existe aucune différence (devant l'Infini) entre l'anéantissement du Trône, du Piédestal, des Cieux et des terres et entre celui de la demeure de la punaise ou du moucheron ; nulle différence donc entre la création qu'Allâh fait d'un million de mondes et celle d'une punaise ou d'un moucheron ! A

[1] Notre traduction de ce verset garde le sens elliptique rendu évident par le commentaire de Râzî.

cela, Allâh fait allusion dans ce verset : ***En vérité, quand Nous voulons une chose, Nous lui disons seulement : Sois ! De sorte qu'elle est*** (*Coran* XVI, 40).

Gloire à Celui qui a rendu perplexes les intelligences sous l'effet des lumières de Son Insondabilité (*çamadiyya*) ! Gloire à Celui qui (devant l'éclat de Sa Puissance irrésistible) a rendu vaines toutes compréhensions !.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Sache-le ! Lorsque deux choses possèdent une qualité en commun que seule l'une réalise d'une manière parfaite la chose imparfaite parvient à celle qui est parfaite et disparaît alors en elle.

N'as-tu pas constaté qu'en arrivant dans l'océan, la goutte d'eau est comme si elle n'avait jamais existé. De même, en s'approchant de très près d'un immense brasier de flammes, le tison ardent semble disparaître (en lui). Ou encore, le bruit que fait une punaise des bois est comme inexistant devant le son de la trompette. Il en sera de même de toutes les choses qui peuvent être appréhendées par l'intelligence. Ajoutons que celui qui manque presque entièrement de biens paraît démuni et dépourvu au regard de celui qui en possède énormément.

Il en est ainsi du fait que le cœur, préoccupé par cette plénitude, n'est pas en mesure de reconnaître la nature de cette imperfection qui est en lui. Pour cette raison, le disciple se fait une très haute idée de son professeur ou l'esclave de son maître.

Une fois que tu auras compris cela, tu sauras que le serviteur (de Dieu) peut être éminent (*'azhîm*) dans la religion et dans ce bas-monde :

- dans la religion, selon l'autorité de ce ḥadîth : « *Quiconque acquiert la science, l'enseigne, agit en conséquence et permet ainsi à d'autres d'enseigner, est proclamé éminent ('azhîman) dans le ciel* « .

- dans ce bas-monde, la condition du serviteur régie par ce nom est bien connue.

III - DIRES DES MAITRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-'azhîm* est Celui dont l'incommensurabilié n'est pas fonction de la magnification des créatures, Celui dont la valeur est si imposante qu'elle exclut la délimitation et la mesure.

On a dit : *al-'azhîm* est Celui dont l'Incommensurabilité n'a pas de commencement et la Majesté de fin.

CHAPITRE VINGT-HUITIÈME

AL-GHAFÛR : LE TOUT-PARDONNANT

Le commentaire de ce Nom a été donné en même temps que celui de *Al-ghaffâr*, Celui qui ne cesse de pardonner (voir chap. 11).

CHAPITRE VINGT-NEUVIÈME

AL-SHAKÛR : LE TRES-RECONNAISSANT, LE TRÈS-REMERCIANT, CELUI QUI ACCROÎT INFINIMENT, LE REMERCIÉ, LE RECONNAISSEUR[1]

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Allâh a dit : ***Ils dirent. « La louange est à Allâh qui nous a ôté la tristesse. En verité, notre Seigneur est certes Très-Pardonneur et Très-Reconnaissant*** (*shakûr*) » (*Coran* XXXV, 34).

Votre démarche sera remerciée (*mashkûr* ou *prospère*) (*Coran* XVII, 19).

Lorsque le serviteur est remercié pour son obéissance, le Remerciant (*al-shâkir*) est sans aucun doute l'Adoré (*ma'bûd*). Le nom *al-shâkir* se trouve aussi dans le Coran : ***Allâh se trouve Remerciant*** (*shâkir*) ***et Très-Savant*** (*Coran* IV, 147).

Sache que *al-shakûr* est la forme intensive de *al-shâkir*.

La racine *SH.K.R.* signifie accroître, augmenter (*ziyâda*).

On dit : le rejeton (*shakîr*) d'un tel, la nouvelle pousse (*shakîr*) d'un arbre, une chamelle pleine de lait (*shakîra ou shakrâ*), la terre est fertile (*shakarat*), la bête engraisse à peu de frais (*shakûr*), toute plante réclamant peu d'eau est dite profiter de peu (*shakûr*).

Cela bien compris, nous ajouterons : l'accroissement ou le remerciement (*shukr*), chez le serviteur, peut être par l'acte ou la parole.

1) L'être reconnaissant (*shâkîr*) agit de manière à obtenir la satisfaction de Celui qui est remercié (*mashkûr*).

Ceci compris, nous te dirons que le serviteur, obéissant à son Seigneur qui lui octroie la rétribution la plus adéquate, reçoit un accroissement (*shukr*). Plus la récompense est complète et plus l'accroissement de reconnaissance est parfait et total. Or, sans aucun doute, Allâh rétribue l'acte insignifiant par une récompense considérable.

N'as-tu pas remarqué qu'Allâh accorde une félicité sans limite dans la Vie future pour un certain comportement du serviteur ici-bas pen-

[1] Vieux mot français qui traduit le sens actif de ce Nom divin.

dant un nombre de jours comptés. Plus même ! l'homme converti après soixante-dix ans d'infidélité et qui vient à mourir reçoit d'Allâh - Gloire à Lui et exalté soit-Il- le jardin paradisiaque perpétuellement. De plus, les actes d'obéissance du serviteur sont mêlés d'ostentation alors que le Seigneur lui assure une récompense débarrassée de l'impureté et de la grossièreté. Enfin, le serviteur ne cesse de retourner aux péchés et le Seigneur de revenir au Pardon et à la Miséricorde.

Dans cette perspective, il est certain que seul Allâh peut accorder l'accroissement (*ziyâda*) de rétribution, ce qui revient à dire : « En vérité seul Allâh accroît abondamment ».

2) Le serviteur peut exprimer le remerciement par la parole à Celui-là même qu'on remercie (*mashkûr*). Le Seigneur -Gloire à Lui et exalté soit-Il- loue alors Son serviteur et lui accorde un surcroît de reconnaissance (*shakara*). Allâh n'a-t-Il pas dit : ***Aux constants, aux véridiques, à ceux et celles qui invoquent Allâh abondamment, Allâh a promis pardon et rétribution considérables*** (*Coran* XXXIII, 35).

Que le propos suivant de al-Ghazâlî est beau : « Si celui qui reçoit et qui louange est reconnaissant (*shakûr*), combien est plus reconnaissant Celui qui donne et qui louange ! »[2].

Quelqu'un a dit : « Allâh rétribue le remerciement. Or, on nomme la récompense du remerciement : remerciement, à cause de la correspondance qui en résulte comme on appelle : mal, la rétribution du mal en vertu de cette parole : ***La rétribution du mal est un mal semblable*** (*Coran* XLII, 40).

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur peut remercier le Créateur et/ou la créature :

1) Le serviteur ne pourra jamais remercier parfaitement le Créateur pour plusieurs raisons :

a) Le remerciement du bienfait est conditionné par la connaissance qu'on en a. Or, celle-ci, à l'égard des bienfaits d'Allâh, ne peut jamais être (pleinement) réalisée. Allâh, n'a-t-Il pas dit : ***Et si vous vouliez compter les bienfaits d'Allâh, vous ne pourriez les dénombrer*** (*Coran* XIV, 34). Si la connaissance des bienfaits conditionne la possibili-

---

[2] Opus. cité.

té du remerciement, celle-là ne pouvant jamais être totalement obtenue, le remerciement (parfait) s'avère dès lors impossible.

b) La reconnaissance (*shukr*) du bienfait relève d'une disposition créée chez celui qui fait l'objet de cette faveur, selon notre position doctrinale à ce sujet. Or, l'appréciation du remerciement (dans la conscience de celui qui reçoit le bienfait) est plus importante que le bienfait lui-même. Mais, comment comprendre le remerciement du bienfait sans son obtention !

Pourtant on pourrait objecter ceci : Le comportement du serviteur n'est pas créé pour le Seigneur ! Or, il ne fait aucun doute que l'acte provenant du serviteur ne s'accomplit que par l'assistance et la sollicitude du Seigneur. Avoir été doté de la puissance, de l'intelligence, des moyens d'action et de l'assistance, ou de chacune de ces possibilités, est plus important que le bienfait reçu. En conséquence, cela revient à ce que nous avons démontré plus haut, à savoir : la nécessité de reconnaître les bienfaits d'Allâh (dans leur plénitude). Mais, cela demeure impossible (pour la créature) !

c) Allâh accorde un surcroît de bienfait en vertu de l'attitude reconnaissante du serviteur, car Il a dit : ***Si vous êtes reconnaissants, Je vous donnerai certainement un surcroît*** (*la in shakartum la azîdannakum*) (*Coran* XIV, 7). Or, si cette reconnaissance intervient à l'occasion d'un bienfait antérieur, le bienfait suivant restera sans être l'objet de remerciement et réciproquement. Si cette reconnaissance intervient à l'occasion d'un bienfait postérieur, le bienfait antérieur sera laissé sans remerciement. Dans cette hypothèse, le remerciement ne sera jamais adéquat au bienfait du Seigneur.

d) Allâh te comble, bien qu'Il se passe de toi. Tu Le remercies malgré ton besoin de Lui. Comment alors ce remerciement prenant son origine d'un besoin ou d'une nécessité, se produira-t-il à l'occasion du bienfait qui, lui, est pure faveur et bienfaisance (*iḥsân*).

e) Abû Bakr al-Wasiṭî a dit : « Le remerciement (*shûkr*) est association (*shirk*) ».

On me questionna sur le sens de ce propos et je répondis ceci - mais Allâh est plus savant - : Celui qui est persuadé que le bienfait accordé venant du Vrai et le remerciement provenant du serviteur tendent à s'équilibrer ou à s'opposer, est semblable à l'homme qui envoie un cadeau à quelqu'un qui lui en offre un autre équivalent en retour. Il

s'agit d'un acte d'association car (dans cet exemple à propos de Dieu) l'homme fait concurrence au Vrai ou s'y oppose.

Pourtant, comment ne pas considérer cela : Si, en effet, un roi puissant accorde un royaume immense et des biens considérables à l'un de ses esclaves qui s'assoit dans un recoin de sa maison en remuant le doigt, s'imaginant que ce mouvement du doigt est une marque de remerciement pour ces bienfaits considérables, tout être intelligent le considérera alors comme un dément.

Lorsque tu auras compris cela, médite sur les différentes sortes de bienfaits d'Allâh à ton égard. Pure privation tu étais, Il t'accorda pourtant d'exister. Il te conféra alors une belle forme extérieure et une intelligence, la plus noble des facultés intérieures. Il différencia ensuite ton ouïe et ta vue te guidant vers Sa connaissance. Il t'octroya une récompense immense et fit ton éloge dans Son noble Livre. Aussi, ta langue s'agita pour mentionner : ***la louange est à Allâh*** (*Coran* I, 2) et tu pensas en conséquence que la motion de ta langue prononçant ces Paroles suffisait pour t'acquitter du remerciement devant tous ces bienfaits éminents. Or, cet homme (que tu es) se trouve dans un éloignement intellectuel (à l'égard de Dieu) bien plus grand que celui que nous avons mentionné plus haut.

Tel a donc été l'exposé sur la participation à ce nom du serviteur reconnaissant à l'égard de son Seigneur.

2) Remerciement entre créatures

Quant au remerciement d'une créature envers une autre, il est notoirement exigé. C'est ainsi que le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *Celui qui ne remercie pas les hommes, ne remercie pas Allâh* ». Cependant, en réalité, le remerciement n'est rapporté qu'à Allâh pour plusieurs raisons :

a) Si Allâh n'avait pas déterminé dans le cœur d'un serviteur une incitation à t'accorder le bienfait, Il n'aurait pu, c'est logique, te l'octroyer, car l'être n'agit que par une inclination déterminante. Partant, si Allâh crée cette motivation dans ton cœur, il est impensable qu'Il ne t'accorde pas le bienfait (correspondant) et ainsi le serviteur reste soumis à ces deux dispositions. En réalité, seul Allâh est celui qui contrarie et Celui qui est profitable.

b) Le bienfait que le serviteur accorde n'est parfait que par celui d'Allâh. Si Lui, n'avait créé (par exemple) le froment ou l'orge, comment l'Emir ou le Vizir auraient-ils pu bénéficier de ces deux bien-

faits ? Ou s'Il n'avait créé le moulin et les moyens de faire le pain, comment aurait-on pu profiter de ce bienfait ?

Dans le même ordre d'idées, si Allâh n'avait accordé la santé au corps, la vertu digestive à l'estomac, la créature ne pourrait pas davantage profiter du bienfait de la nourriture.

En réfléchissant, tu prends conscience que les bienfaits dont jouit l'Emir sont précédés de loin par ceux qu'Allâh a déjà accordés sans que tu puisses les dénombrer, comme ils seront suivis, et de la même manière, par ceux qu'Il prodiguera sans que tu puisses les compter. Tu arrives alors à la conclusion que les bienfaits que reçoit l'Emir et qui se situent dans cette série, apparaissent comme la goutte d'eau dans l'océan. Celui qui considère exclusivement la goutte néglige l'océan entier, ce qui est bien le comble de l'ignorance !

c) Le bienfait que procure l'Emir est altéré pour plusieurs raisons :

1- Il arrive souvent que tu aies besoin d'une chose qu'Allâh ne t'accordera jamais du fait que toi le serviteur restes tributaire de Lui. Le Vrai -exalté soit-Il - se passe de tout. N'a-t-Il pas dit : ***Il nourrit mais n'est pas nourri*** (*Coran* VI, 14).

2- Bien souvent tu te trouves dans la nécessité d'une chose sans que tu puisses la posséder de sorte que son obtention te demeure interdite. Or, le Vrai, Lui, permet d'arriver jusqu'à la porte de Sa Miséricorde en tout instant car ne dit-Il pas : ***Invoquez-Moi, Je vous exaucerai*** (*Coran* XL, 60).

3- Si tu viens à manquer au service de l'Emir, il te retire sa faveur. Le mécréant reste défaillant à l'égard du Vrai dans la majorité des cas sans pourtant qu'Allâh lui retire le bienfait !

4- L'Emir, en donnant, manifeste une faveur mais le Vrai accorde sans préférence ainsi qu'Il le dit : ***En vérité, tu détiens une rétribution dont le bienfait ne cesse pas*** (*Coran* LXVIII, 3).

Tu pourrais alors objecter : Pourtant Allâh a bien dit : ***Mais Allâh accorde Sa faveur à qui Il veut d'entre Ses serviteurs*** (*Coran* XIV, 11) !

Nous te répondrons ceci : Allâh mentionne cette grâce dans la perspective que les serviteurs en seront favorisés ; mais s'ils viennent à la refuser, ce langage ne les concernera plus.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1) Ils disent : *al-shakûr* est Celui qui distribue libéralement quand on Lui donne et qui agrée même quand on Lui obéit peu.

2) On a dit : c'est Celui qui accepte le peu et qui donne beaucoup.

3) On a dit : c'est Lui qui agrée les œuvres d'obéissance faites avec aisance et octroie les degrés abondamment.

4) On a dit : la réalité du remerciement consiste à perdre la conscience du bienfait pour reconnaître Celui qui l'accorde.

(*mawjûd*) est soit influent ou cause (*mu'aththir*) soit effet (*athar*). Or, l'influent est plus excellent que l'effet. Le Vrai étant l'Influent de toute chose, le Tout (*kull*) est son effet. En ce sens, Il est plus élevé que le Tout.

De plus l'existant est soit nécessaire, soit possible, le premier étant plus élevé et plus noble que le second. Or, le Vrai - Gloire à Lui - est le Nécessaire par Soi et est donc plus élevé que le Tout.

On peut encore préciser que l'existant est soit absolument parfait, soit ne l'est pas. Or, le Parfait inconditionné est d'un rang incomparablement plus élevé que celui qui ne l'est pas. Allâh, le Parfait absolu, est d'une élévation sans commune mesure avec le Tout. Il en sera de même de la perfection de la Science, de la Puissance, de la Vie, de la Permanence, de la Générosité et de la Miséricorde.

Etends de la même manière les considérations que nous venons d'exposer au sujet de ce Nom à tous ceux-ci et sois assuré qu'Allâh est plus élevé que tous les êtres existenciés dans tous les degrés intelligibles. Il est majestueux et saint au point d'exclure dans Son élévation, le lieu et la direction.

Si tu comprends ainsi le sens de l'Élévation, tu comprends aussi celui de la Supériorité (*fawqiyya*) eu égard aux versets suivants : ***Lui est le Contraignant au-dessus*** (*fawq*) ***de Ses serviteurs*** (*Coran* VI, 18) : ***Ils craignent leur Seigneur au-dessus d'eux*** (*min fawqihim*) ... (*Coran* XVI, 50).

Nous ajouterons que cette élévation (*'uluw*) s'applique à l'une des trois possibilités suivantes :

1) Rien n'égale l'excellence, la gloire et l'inaccessibilité de cette élévation. Dans cette interprétation, *al-'alî* est l'un des Noms de transcendance (*asmâ' al-tanzîh*).

2) Allâh est puissant sur le Tout qui demeure sous Son Pouvoir déterminant et Sa Contrainte réductrice. Ce Nom est alors l'une des Qualités intelligibles ou principielles (*çifât ma'nawiyya*).

3) Allâh régit le Tout en parfait autonome, *al-'alî* est alors un des Noms divins d'activité (*asmâ' al-af'âl*).

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Sache que les Qualités parfaites sont la Science, la Puissance et toutes celles qui y sont apparentées. Or, tout être supérieur à un autre dans la possession de ces qualités est aussi plus élevé (*a'lâ*) que lui.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-'alî* est Celui qui est élevé au point d'exclure toute saisie de Son Essence et Celui dont la Grandeur exclut toute représentation de Ses Qualités.

On a dit : C'est Celui qui laisse les êtres doués de discrimination perplexes devant Sa Majesté, et celui qui rend les intelligences impuissantes à décrire Sa Perfection.

CHAPITRE TRENTE-ET-UNIÈME

AL-KABÎR : LE GRAND-SANS-LIMITE

Allâh a dit :

Lui, le Sublime, l'Infinement Grand (*al-kabîr*) (*Coran* XL, 12).

Célèbre sa Grandeur infinie (*wa kabbir-hu takbîran*) (*Coran* XVII, 111).

Et ton Seigneur, célèbre Sa Grandeur sans limite (*kabbir*) (*Coran* LXXIV, 3).

A Lui, la Grandeur exclusive (*al-kibriyâ'*) ***dans les cieux et sur la terre*** (*Coran* XLV, 37).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Quatre Noms de la racine *K.B.R.* s'appliquent au Vrai :

1) *Al-kabîr* : le Grand-sans-limite.

2) *Al-mutakkabir* : le Superbe, Celui qui se magnifie et dont le commentaire a déjà été donné.

3) *Al-akbar* : le Plus-Grand, l'Infiniment grand, qui se réfère à une Qualité divine dans le Coran.

En effet, Allâh dit : ***Une Satisfaction de la part d'Allâh est plus grande*** (*wa riḍwanun min Allâhi akbar*) (*Coran* IX, 72). ***Certes le Dhikr d'Allâh est plus grand*** (*Coran* XXIX, 45). Ce nom ne s'applique pas à Allâh même dans le Coran mais il s'y réfère à maintes reprises dans la Tradition prophétique (*sunna*) telle cette parole : « Allâh (est) plus grand » (*Allâhu akbar*)[1].

4) *Al-kibriyâ'* : la Grandeur exclusive : ***A Lui La Grandeur exclusive dans les cieux et sur la terre*** (*Coran* XLV, 37).

Reprenons chacun de ces quatre Noms sauf le deuxième *al-mutakabbir* que nous avons déjà commenté :

1) *Al-kabîr* : L'infiniment-Grand. On peut distinguer deux aspects :

---

[1] Cette formule traditionnelle de transcendance marque toutes les étapes de la vie rituelle et dévotionnelle du croyant pratiquant. Par exemple, dans l'appel à la prière, dans la prière même, dans diverses invocations après la prière, etc.

a) C'est l'inverse de petit (*çaghir*). On trouve les deux termes petitesse (*çighr*) et grandeur (*kibr*) dans les évaluations de mesure (*maqâdîr*). Or, le Vrai - Gloire à Lui - transcende toute évaluation de mesure et toute notion de volume (*ḥajmiyya*). Il demeure donc exclu que Sa Grandeur soit soumise à des conditions limitatives comme celles-ci.

Pourtant, on peut appliquer les deux notions de grandeur et de petitesse aux degrés intelligibles. Par exemple, on dit d'un tel qu'il est le grand (*kabîr*) de son peuple, même s'il est de taille plus petite que chacun. On dit aussi d'un tel qu'il est grand dans la religion quand il y possède un rang élevé. Allâh a dit : ***En vérité, Lui a l'ascendant sur vous*** (*innahu lakabîru-kum*) (*Coran* XX, 71) : ***C'est ainsi que nous avons établi des grands*** (*akabîr*) ***coupables dans chaque cité*** (*Coran* VI, 123).

Cela compris, nous te dirons : Il est sûr que le Vrai est l'Existant le plus parfait et le plus excellent. Il est infiniment-grand (*kabîr*) par comparaison à tout autre que Lui et tout autre que Lui demeure petit par rapport à Lui.

b) Allâh est infiniment-grand, d'une grandeur sans commune mesure par rapport aux créatures.

Pris dans ces deux dernières applications, *al-kabîr* est un Nom de Transcendance.

2) *Al-akbar* : le Plus-Grand. Ce nom comporte deux aspects :

Allâh est plus grand que tout être existant autre que Lui. On soutient que la parole d'introït de celui qui se met en prière rituelle : *Allâhu akbar*, Allâh est plus grand, veut dire : Allâh est plus grand que tout autre que Lui. Cette formule sacrée inaugure la prière pour que l'orant prenne conscience de ce sens dès le début de sa prière afin que sa pensée ne soit pas préoccupée par autre chose qu'Allâh et que son cœur ne s'attache pas à un autre que Lui.

Al-Mubarrad conteste cette interprétation. Il soutient que ce nom *akbar* est employé pour comparer deux choses de même espèce. Or, aucune commune mesure n'est possible entre Allâh et un autre que Lui. Comment donc ce Nom peut-il s'appliquer à Allâh ?

La réponse est la suivante : Les hommes peuvent magnifier d'autres qu'Allâh. Cette formule *Allâh est plus grand* indique qu'Il a plus de raison - Gloire à Lui et exalté soit-Il - d'être magnifié et vénéré que d'autres.

Abû 'Ubayda a dit : « *Allâhu akbar* signifie : Allâh est infiniment-grand (*Allâhu kabîr*) ». Il chantait alors ce vers de al-Firzadaq :

« *Celui qui retient le Ciel nous a édifié une maison* »
« *Et dont les soutiens sont plus puissants et plus grands* (*aṭwal*) ».

3) *Al-kibriyâ'* : La Grandeur exclusive.

Le Prophète - sur lui la grâce et la paix d'Allâh - a relaté de la part du Seigneur de la Puissance inaccessible : « *La Grandeur exclusive est Mon Manteau (ridâ) et l'Immensité ('azhama) est Mon Pagne (izar)* ». Il résulte de ce ḥadîth que la symbolisation de la Grandeur exclusive par le Manteau et de l'Immensité par le Pagne signifie que celle-là est plus sublime que celle-ci et bien au-delà de l'estimation et de la compréhension des créatures. Une autre interprétation demeure toutefois possible qui semble s'opposer à la précédente. En effet, l'Immensité est propre au Trône car Allâh a dit : ***Le Seigneur du Trône immense*** ou ***incommensurable*** (*rabbu-l-'arshi-l-'azhîm*) (*Coran* IX, 129), alors que la Grandeur exclusive concerne les cieux et la terre (qui sont compris dans les possibilités infinies du Trône incommensurable divin) selon cette parole : ***A Lui la Grandeur exclusive dans les cieux et sur la terre*** (*Coran* XLV, 37). Il y a là des secrets spirituels étonnants !

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

On rapporte que l'Envoyé d'Allâh - sur lui la grâce et la paix d'Allâh a dit : « *Siège avec les savants, sois le familier des sages et mêle-toi aux dignitaires* (*kubarâ'*) ».

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Les Maîtres authentiques disent que les savants se répartissent en trois classes :

1) Les savants au sujet des vérités fondamentales (*aḥkâm*) d'Allâh, sans plus.

Ce sont ceux qui émettent des décisions de droit canon (*fatwâ*).

2) Les savants au sujet d'Allâh même, sans plus. Ce sont les Philosophes sages (*ḥukamâ'*).

3) Les savants au sujet des deux premières catégories. Ce sont les Dignitaires (*kubarâ'*).

Les savants de la première catégorie sont comme le flambeau qui irradie sa lumière sur lui-même et illumine les autres.

Ceux de la deuxième classe sont doués d'une disposition plus parfaite que les premiers car leurs cœurs resplendissent de la connaissance d'Allâh et leurs secrets des lumières de Sa Majesté. Ils demeurent cependant comme le trésor déposé sous terre dont les autres ne peuvent bénéficier.

Ceux de la troisième catégorie sont les plus excellents. Ils sont comme le soleil qui illumine l'Univers entier car ce sont des êtres de plénitude et bien davantage.

CHAPITRE TRENTE-DEUXIÈME

AL-ḤAFÎZH : LE PRÉSERVATEUR, LE CONSERVATEUR, CELUI QUI GARDE

Allâh a dit : ***Son Piedestal englobe les Cieux et la terre. Les conserver*** (*ḥifzh*) ***ne l'accable pas*** (*Coran* II, 255).

Jacob dit : ***Vous confierais-je Benjamin comme auparavant je vous confiai son frère*** (*Joseph*) ? ***Allâh est bien le meilleur Préservateur*** (*ḥâfizh*) (*Coran* XII, 64).

C'est Nous, en vérité, qui avons fait descendre le Dhikr[1] ***et c'est Nous qui en sommes les conservateurs*** (ou ***qui le retenons***) (*ḥâfizhûn*) (*Coran* XV, 9).

En vérité, Nous avons embelli le ciel le plus proche avec un ornement d'étoiles et comme Protection (*ḥifzh*) ***contre tout démon rebelle*** (*Coran* XXXVII, 6 & 7).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache que le nom *al-Ḥafîzh*, le Très-Préservateur a plus d'extension que le mot *al-Ḥâfizh*, le Préservateur, car il est construit sur le paradigme *fa'îl*.

Le nom verbal *ḥifzh* dont est issu *ḥafîzh*, a deux acceptions :

1 - *ḥifzh* est le contraire de *sahw*, l'oubli, la négligence. Il se réfère alors à la science. Allâh est vigilant (*ḥafîzh*) sur toute chose et Il en connaît la réalité intégrale, synthétique et distinctive selon une science qui n'est sujette ni à cessation, ni à négligence, ni à oubli.

2 - *ḥifzh* est le contraire *de taḍyî'*, le fait de dilapider, de perdre. C'est la garde, la surveillance ou la conservation (*ḥirâsa*) de la chose en elle-même, de toutes ses caractéristiques et perfections contre l'anéantissement (*'adam*). Allâh a dit : ***Préservez*** (ou ***respectez***) (*hâfizhû*) ***les prières rituelles et la prière intermédiaire*** (*Coran* II, 238). C'est dire qu'il ne faut ni l'abandonner, ni la perdre. Allâh est le

---

[1] Pour la signification de ce terme, voir première partie, chap. 6 et notre traduction du *Traité sur le Nom Allâh*, op. cit.

Conservateur (*ḥâfizh*) des cieux et de la terre, et ***leur conservation*** (*ḥifzh*) ***ne L'accable pas***. Il est le Préservateur (*ḥâfizh*) des Ecritures saintes qu'Il a révélées en les protégeant de l'altération (*taḥrîf*) et du changement (*tabdîl*). Il a dit : ***C'est Nous, en vérité, qui avons fait descendre le Dhikr et c'est Nous qui le conservons*** (*Coran* XLV, 9).

Médite maintenant sur ta manière de te comporter en religion et dans ce bas monde.

En religion, observe donc comment les plus grands s'égarent à cause de la plus petite incertitude ! Combien adorent Allâh et combien obéissent à Iblis qui use de séduction en exploitant un simple doute ! Observe donc les plus grands physiciens, les plus habiles géomètres et astronomes, comme ils se fourvoient devant la plus minime des équivoques ! Réfléchis donc pour garder en conscience que tu n'échappes en rien à la surveillance et à la providence du Vrai.

Vois aussi comment l'Ami intime, Abraham - sur lui la paix - bien qu'il fut d'une valeur insigne, s'exprima ainsi : ***Seigneur ! Accorde-moi un pouvoir de décision et fais-moi rejoindre les êtres intègres*** (*Coran* XXVI, 83). Il invoquait de la manière suivante : ***Notre Seigneur ! Fais que nous nous abandonnions à Ta volonté*** (*Coran* II, 128). Moïse - sur lui la paix - à qui Allâh a parlé dit : ***Seigneur ! Dilate ma poitrine*** (*Coran* XX 25). Allâh dit à notre prophète Muḥammad - sur lui la grâce et la paix - : ***Si Nous ne t'avions raffermi, tu aurais été sur le point de prendre quelque peu appui sur eux*** (*Coran* XVII, 74) : ***Allâh t'a protégé des hommes*** (*Coran* V, 67). Les Fidèles dirent : ***Notre Seigneur ! Ne détourne pas nos coeurs après nous avoir guidés*** (*Coran* III,8).

Dans les affaires de ce bas monde, connais donc les multiples causes de dommages et motifs de craintes ! C'est alors que tu méditeras sur Celui qui les détourne de toi, car Allâh dit : ***Dis ! Qui vous préservera nuit et Jour contre le Tout-Miséricordieux ?*** (*Coran* XXI, 42).

Allâh ne dit-Il pas aussi : ***L'homme a des relais*** (ou ***des Anges qui se succèdent***) ***devant et derrière lui et qui le gardent*** (*yaḥfazhû*) ***par l'Ordre d'Allâh*** (*Coran* XIII, 11).

Allâh préserve les créatures dans leurs comportements et contient leur propos comme Il a dit : ***En vérité, Il est Très-Savant de ce qui se trouve dans les poitrines*** (*Coran* VIII, 43). ***En vérité, Nous avions donné la charge d'inscrire ce que vous faisiez*** (*Coran* XLV, 29).

Il est possible maintenant de faire une analyse plus pénétrante que celle que nous venons d'exposer et de confirmer par le raisonnement que toute chose, dont l'existence est possible et qui dépend d'une cause déterminante provoquant son actualisation, demeure dans la nécessité de recevoir une certaine permanence. Que Celui qui la détermine n'existe plus, aucune des réalités possibles ne pourra se maintenir. C'est le Vrai Lui-Même qui les préserve toutes de revenir à la non-existence (jusqu'au terme fixé). De même le Vrai retient les cieux de s'abîmer et de disparaître ainsi qu'Il le dit Lui-même : ***En vérité, Allâh empêche les cieux et la terre de se dissiper*** (*Coran* XXV, 41). C'est Lui qui a produit la terre au-dessus de la surface des eaux et qui, par Sa Puissance, la préserve de s'y engloutir, bien que, par nature, elle devrait s'y enfoncer. *Al-Ḥafîzh*, Lui, conduit les éléments opposés à se séparer les uns des autres selon les lois naturelles. C'est Lui qui compose les corps animés avec ces éléments et qui contient chacun d'eux par son opposé pour compenser sa propension naturelle.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Par sa raison, le serviteur se gardera de suivre les équivoques et les innovations. Par sa force morale, il se préservera du joug de la concupiscence et de l'irascibilité.

Nous avons déjà exposé (au chapitre sur le nom *'al-'adl*) que la vertu (*faḍîla*) se tient dans le juste milieu (*wasṭ*) et le vice (*radhîla*) aux deux extrêmes (*ṭarfayn*). A titre d'exemple, le milieu entre le soleil et l'ombre est la ligne droite qui a une longueur et jamais de largeur. Or, cette ligne de séparation est, de toute probabilité, plus fine que le fil du sabre ou que l'épaisseur du cheveu et symbolise la Voie verticale (*çirât mustaqîm*) (Cf. *Coran* I, 6) sur laquelle les êtres s'empresseront le jour de la Résurrection. C'est une voie étendue sur « l'échine solide » (*matîn*) de la Géhenne de sorte que l'homme doit se garder de dévier vers les deux limites extrêmes.

Il est notoire que le parcours de cette voie verticale en ce bas monde comporte une grande variété de possibilités. Certains la franchissent à la vitesse de l'éclair foudroyant et d'autres avec fatigue et exténuation.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-ḥafîzh* est Celui qui te garde de toute plainte dans l'épreuve et te protège de l'affliction au moment du bienfait.

On a dit : *al-ḥafîzh* est Celui qui te guide vers la reconnaissance de l'Unité divine (*tawḥîd*) et qui t'assure protection et droiture dans le service divin.

On a dit : *al-ḥafîzh* est Celui qui veille sur ton secret pour empêcher que d'autres l'observent et qui protège ton extérieur contre la connivence (*muwâfaqa*) des libertins.

On a dit : Nul adorateur ne gardera ses membres[2] sans qu'Allâh ne garde son cœur. Il ne veillera sur le cœur d'aucun serviteur sans qu'Il n'en fasse un exemple pour les autres.

---

[2] Ou facultés d'action.

CHAPITRE TRENTE-TROISIÈME

AL-MUQÎT : CELUI-QUI-FORTIFIE-ET-PRÉSERVE-EN-SUSTENTANT, CELUI-QUI-SUSTENTE, LE NOURRICIER, CELUI-QUI-PRODUIT LA-SUBSISTANCE, LE TÉMOIN, LE PRÉSERVATEUR, LE PUISSANT-FORTIFIANT

Allâh a dit : ***Allâh est Celui qui fortifie et préserve en sustentant toute chose*** (*wa kâna-Llâhu 'alâ kullî shay'in muqîtan*) (*Coran* IV, 85).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Ce nom peut recevoir quatre acceptions :

1) Ibn 'Abbâs a dit : *al-muqît* est le Très-Puissant-pour-soi (*al-muqtadir*). Cette signification apparaît dans ce vers :

« Je m'éloigne du haineux. »
« Contre son méfait, je me sens fort (*muqît*) »

Al-Azharî relate : Shamar m'a informé que trois passages (*ashraf*) furent révélés dans le Livre d'Allâh dans l'idiome des *Quraysh*. Il s'agit des versets suivants :

a) ***C'est alors qu'ils secoueront la tête vers Toi*** (*Coran* XVII, 51). La racine *N.GH.D.* signifie agiter et est synonyme de *Ḥ.R.K.* mettre en mouvement.

b) ***Et alors fais fuir*** (*sharrid*) ***par leur aide ceux qui se trouvent derrière eux*** (*Coran* VIII, 57). La racine *SH.R.D.* signifie, à la deuxième forme verbale : séparer (*nakkala*).

c) ***Et Allâh est Celui qui fortifie et préserve en sustentant*** (*muqît* ou *Très-Puissant*) (*Coran* IV, 85).

2) *Al-muqît* est Celui qui se porte garant (*mutakaffil*) pour accorder la subsistance aux créatures.

Al-Farrâ' a dit : « On dit que *qâta* et *aqâta* (IV[e] forme verbale qui a donné *muqît*), produire la subsistance, sustenter, ont une même signification et on les rencontre toutes deux dans le ḥadîth suivant : « *Le péché de l'homme suffit pour vouer à la perdition celui qui nourrit (yaqût) et celui qui produit la nourriture (yuqît)* ».

3) C'est le Témoin (*shahîd*). Ainsi on dit : Il a été le témoin oculaire de telle chose (*aqâta 'ala al-shay'*).

4) Abû 'Ubayda Ma'mar al-Muthnâ a dit : C'est le Préservateur (*Ḥafîzh*).

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-Muqît* est Celui qui témoigne de l'entretien confidentiel et l'exauce, Celui qui connaît l'épreuve, en délivre et écoute les suppliques.

Sache-le ! la manière d'acquérir la subsistance (*al-qût*) est variée :

1) Certains êtres font des denrées comestibles leur subsistance.

2) Chez d'autres, elle consiste dans le souvenir d'Allâh (*dhikr*) et les oeuvres d'adoration.

3) Pour les autres enfin, la subsistance se trouve dans les dévoilements et les contemplations.

Des premiers Allâh dit : ***Il a créé pour vous tout ce qui est sur terre*** (*Coran* II, 29).

Quelqu'un fut interrogé au sujet de la subsistance. Il répondit : « La subsistance consiste dans la mention du Vivant qui ne meurt pas (*al-Ḥayy alladhî lâ yamût*). Telle est la caractéristique des êtres du deuxième type.

Le mode de subsistance de la troisième catégorie d'êtres est exprimé par ce ḥadîth : « *Je passe la nuit chez mon Seigneur. Il me nourrit et me désaltère* ».

AL-ḤASÎB : CELUI-QUI-TIENT-TOUT-EN-COMPTE, CELUI-QUI-DEMANDE-DES-COMPTES, CELUI-QUI-SUFFIT, LE TRES-NOBLE

Allâh a dit : ***Il suffit qu'Allâh tienne compte de tout*** (*kafâ bi-Llâhi ḥasîban*) (*Coran* IV, 6).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Ce nom donne lieu à plusieurs interprétations :

1 - Il a le sens de Celui-qui-suffit (*kâfî*).

Les Arabes disent : Je suis descendu chez quelqu'un qui m'a honoré et m'a satisfait (*aḥsabanî*) c'est-à-dire qu'il m'a donné ce qui suffit au point que je dise : ***Il m'a suffit*** (*ḥasbî*). Allâh a dit : ***O Prophète ! Allâh te suffit*** (*ḥasbuka*) (*Coran* VIII, 64).

Sache que cette qualification ne sied qu'à Allâh, Lui seul étant dans l'Existence universelle. Ses créatures réalisent leur suffisance par Lui ou par d'autres créatures. Or, la suffisance qui s'actualise par d'autres ne se produit véritablement que par Lui. En effet, si Allâh n'avait créé les êtres et n'avait disposé en eux leurs besoins, ils n'auraient jamais pu atteindre cette suffisance. Il en résulte que le suffisant véritable est Allâh.

Si pourtant on objectait : si le suffisant (*kâfî*) est Allâh ; pourquoi dire : ***O Prophète ! Allâh te suffit et aussi ceux qui te suivent parmi les Fidèles*** (*Coran* VIII, 64) ? car alors, si Allâh suffit, pourquoi avoir mentionné ceux qui le suivent parmi les Fidèles ?

Nous répondrons d'après Ibn 'Abbâs que le sens de ce verset est le suivant : Allâh te suffit ainsi qu'Il suffit à ceux qui te suivent parmi les Fidèles. Cette interprétation est très satisfaisante ! (Ce verset peut alors se traduire de la manière suivante : *O Prophète ! Allâh te suffit ainsi qu'à ceux qui te suivent parmi les Fidèles*).

2 - *Al-ḥasîb* a le sens de *muḥâsib*, celui qui demande des comptes. Allâh a dit : ***Lis ton Livre ! En ce jour, il suffit que tu te fasses rendre des comptes*** (*ḥasîb*) (*Coran* XVII, 14). En effet, Allâh fait rendre des comptes à Ses créatures le Jour de la Résurrection. Le Prophète -

sur lui la grâce et la paix - a dit : « *En vérité, Allâh fait entrer au Paradis soixante-dix-mille (croyants) de cette Communauté sans reddition de comptes, quelle que soit leur condition ('akkâsha). Chacun d'eux intercédera pour soixante-dix mille* ». Certains subiront une reddition de comptes légère : ce sont les Fidèles intègres. Il se trouveront, à jamais, dans une félicité sans fin. D'autres, au contraire, seront soumis à une reddition de comptes pénible dans les moindres détails. Ce sont les infidèles impies qui viendront réintégrer la Géhenne.

Sache-le bien, la reddition de comptes qu'Allâh impose à Ses serviteurs implique le souvenir de leurs dispositions bonnes ou mauvaises en ce bas monde et la reconnaissance que leurs comportements méritent récompense ou châtiment.

Ce nom, ainsi entendu, se réfère à l'une des qualités divines d'activité.

3 - *Al-ḥasîb* est Celui qui est noble (*sharîf*).

Ḥasab exprime la noblesse de caractère (*sharaf*).

Al-ḥasîb est alors Celui dont la nature est noble. Ce caractère convient à Allâh en raison des qualités de Gloire, de Noblesse, de Perfection et de Majesté qui n'appartiennent qu'à Lui.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

1 - Si nous interprétons *al-ḥasîb* par le Suffisant (*kâfî*), le serviteur s'efforcera, dans son action, d'être cause de suffisance à l'égard de ceux qui sont dans le besoin.

2 - Quand ce nom est pris dans le sens de : Celui qui demande des comptes (*muḥâsib*), le serviteur y participe selon ce que le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *Faites rendre des comptes à votre âme avant qu'on vous en demande* ».

3 - Si ce nom reçoit le sens de : Celui qui est très-noble (*sharîf*), le serviteur ne trouvera sa noblesse que dans la connaissance d'Allâh et l'obéissance qui Lui est due.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1 - Ils disent que *al-ḥasîb* est Celui qui tient compte de tes souffles (*anfâs*) pour te les opposer et qui détourne ton mal de toi par Sa faveur.

2 - On a dit : *al-ḥasîb* est Celui dont on espère le Bien et Celui contre le mal duquel on est en sécurité.

3 - On a dit : *al- ḥasîb* est Celui qui suffit par la faveur qu'Il accorde et Celui qui détourne les malheurs par Sa magnanimité (*ṭawl*).

4 - On a dit : C'est Celui qui satisfait les besoins quand ils se font pressants et Celui qui les rend consistants en décidant de les mener à bien.

CHAPITRE TRENTE-CINQUIÈME

AL-JALÎL : LE MAJESTUEUX, CELUI-QUI-REND-MAJESTUEUX, CELUI-QUI-EST-DIGNE-DE-MAJESTÉ

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache que le nom *Al-jalîl* ne se trouve pas dans le Coran (directement rapporté à Allâh).

Le Majestueux est Celui qui possède la Majesté (*jalâl*), mot que l'on rencontre deux fois dans la sourate le Tout-Miséricordieux (*al-raḥmân*) : ***Demeure la Face de ton Seigneur, détentrice de la Majesté et de la Générosité*** (*dhû al-jalâl wa al-ikrâm*) (*Coran* LV, 27) : ***Béni soit le Nom de ton Seigneur Possesseur de la Majesté et de la Générosité*** (*Coran* LV, 7 8).

Sache que le mot *al-karîm*, le Très-Généreux (issu de la même racine *K.R.M.* que celle de *al-ikrâm*, la générosité) mentionné dans chacun de ces deux versets exprime qu'Allâh est le Parfait (*kâmil*) en soi. *Al-jalîl*, le Majestueux, indique qu'Allâh est le Parfait tout à la fois dans Son Essence et dans Ses Qualités.

Le Majestueux implique la Perfection des Qualités apophatiques (*salbiyya* ou négatives) et cataphatiques (*thubûtiyya* ou posivitives). Les premières signifient qu'Allâh transcende contraires et semblables, lieu et temps ; les secondes comprennent celles de science enveloppante et de Puissance totalisatrice.

Quand tu auras compris la Réalité de la Majesté, nous ajouterons ceci : Le mot *Jalîl* est construit sur le paradigme *fa'îl* qui est dit comporter les sens attachés au participe actif de quatrième forme verbale *muf'il*, au participe passif de type *maf'ûl* et au participe actif de la première forme verbale de type *fâ'il*.

1 - Dans le premier cas (en rapport avec la signification propre au type *muf'il*), Allâh rend les Fidèles majestueux (*mujill*), généreux et magnanimes et les rétribue avec libéralité. Dans cette acception, le nom *al-jalîl* est une Qualité d'activité.

2 - Dans le deuxième cas, lorsque ce nom comporte le sens d'un participe passif, les êtres doués d'intelligence reconnaissent la Majesté

et la Grandeur exclusive (*kibriyâ'*) auxquelles Allâh a véritablement droit. Ils ne renient pas Sa Fonction divine et ne Lui sont pas infidèles.

3 - Dans le troisième cas, quand ce nom implique le sens d'un participe actif de première forme, Allâh est qualifié en Soi comme possédant la Majesté ainsi que nous l'avons expliqué.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur se détachera des convictions fallacieuses et des traits de caractère blâmables pour s'approprier les connaissances véritables et les vertus excellentes.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1 - *Al-jalîl*, disent-ils, rend illustre (*jalla*) celui qui en fait Son but et abaisse celui qui Le rejette.

2 - On a dit : c'est Celui qui exalte (*jalla*) Sa Valeur dans le cœur des Gnostiques et magnifie Sa Dignité dans l'âme des Bien-aimés.

3 - On a dit : c'est Celui qui s'impose avec évidence à travers la sublimité de Ses Qualités pour qu'on s'en trouve anobli et qui dissimule (*ta'adhdhara*) Sa Grandeur absolue pour qu'on puisse alors connaître la Perfection de Sa Majesté.

4 - On a dit : *Al-jalîl* est Celui qui dévoile aux cœurs Sa Qualité majestueuse et aux secrets Sa Qualité de Beauté.

5 - On a dit : *Al-jalîl* est Celui qui protège Ses amis par Sa Faveur et qui abaisse Ses ennemis par Sa justice.

CHAPITRE TRENTE-SIXIÈME

AL-KARÎM : LE TRÈS-GÉNÉREUX, LE NOBLE-GÉNÉREUX, LE TRÈS-NOBLE

Allâh a dit : ***O être humain ! Qu'est-ce qui t'a trompé sur ton Seigneur le Très-Généreux*** (*al-karîm*) (*Coran* LXXXII, 6).

On trouve dans le Coran, le mot *al-akram*, le plus généreux : ***Récite ! Car ton Seigneur est le plus généreux*** (*Coran* XCVI, 3).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache que les Arabes donnent à toute qualité louable le nom de noblesse (*karam*)

Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *Joseph est l'homme le plus noble* (*akram al-nâs*) », c'est-à-dire par son origine.

On dit d'un tel qu'il est noble de père et mère (*karîm al-tirfayn*).

La signification du terme *karîm* peut s'étendre à la forme sensible. C'est ainsi qu'Allâh dit (dans le récit de Joseph et des femmes égyptiennes) : ***Celui-ci*** (*Joseph*) ***n'est qu'un ange noble*** (*in hâdhâ illâ malakun karîm*) (*Coran* XII, 31).

Allâh a qualifié le Jardin paradisiaque de lieu noble (*maqâm karîm*).

Ce terme peut s'appliquer à la chose que l'on respecte (*shay' 'azîz*). Par exemple Allâh dit : ***En vérité, le plus noble d'entre vous chez Allâh est celui de vous qui le craint le plus*** (*inna akrama-kum 'inda-Llâhi atqâkum*) (*Coran* XLIX, 13).

Le mot *karîm* s'étend à la chose dont les bienfaits sont nombreux. Allâh a dit dans le récit de Salomon et de la Reine de la tribu de Saba : ***C'est à moi qu'on a fait parvenir un noble écrit*** (*kitâb karîm*) (*Coran* XXVII, 29). Dans le commentaire, on dit qu'il s'agissait d'un écrit illustre et important. Elle le qualifia de *karîm* car il était scellé, son tracé embelli et qu'elle y trouva, dit-on, un langage élégant.

Dans le même ordre d'idées, on dit d'une chamelle généreuse qu'elle est *karîma* lorsqu'elle donne un lait abondant. On dit de la vigne qu'elle est *karama* avec le sens de *karîma* quand elle produit beaucoup de raisins.

Ceci bien compris, nous te dirons : *al-karam* signifiant noble (*sharaf*) et pureté (*ṭahâra*) ne peut appartenir qu'à Allâh puisqu'Il est l'Être nécessaire par Soi et Celui qui, dans Sa transcendance, ne peut recevoir aucune privation.

Si nous donnons à ce nom le sens d'honneur ou de puissance éminente (*'izza*), Celui qui est d'une telle puissance irrésistible absolue (*'azîz muṭlaq*) est Allâh.

Si nous soutenons qu'Il est Celui dont les bienfaits et les profits sont innombrables, on ne peut l'appliquer qu'à Allâh parce qu'Il est le principe (*mabda'*) de la Réalité de tous les êtres possibles et l'Existentiateur (*mûjid*) de toutes les réalités adventices.

Sa Noblesse (*karam*) consiste aussi dans le fait qu'Il « origine » le bienfait sans qu'il soit revendiqué comme un droit et qu'Il octroie spontanément le bien sans demande. L'invocateur dit dans sa supplique : « O Celui qui efface par générosité (*yâ karîm al-'afw*) ! »

On dit que la noblesse de Son effacement consiste à faire disparaître la trace laissée par le mauvais comportement du serviteur lorsqu'il s'en repent pour lui inscrire une bonne oeuvre en compensation.

Sa noblesse consiste à voiler les péchés des êtres en ce bas monde et à cacher leurs défauts. Le Noble, dit-on, est Celui qui feint d'être inattentif (*mutaghâfil*).

Sa noblesse encore ! Quand les serviteurs demandent pardon, Il leur pardonne. Allâh n'a-t-il pas dit : ***Demandez pardon à votre Seigneur ! En vérité, Allâh se trouve être sans-cesse pardonneur*** (*Coran* LXXI, 10).

Noble est-Il quand Il leur pardonne et ne leur rappelle plus ni leurs désobéissances, ni leurs turpitudes, ni leurs actions honteuses.

Sa noblesse ! Quand ils présentent des œuvres d'obéissance légères et que Lui leur accorde la récompense insigne et les illustre par une louange accomplie.

Sa noblesse ! Quand Il les rend dignes de Son Alliance car Il dit : ***Accomplissez Mon Pacte, J'accomplirai votre pacte*** (*Coran* II, 40). Bien plus ! Ils sont dignes de Son Amour (*maḥabba*) en vertu de Sa Parole : ***Il les aime et ils l'aiment*** (*Coran* V, 54).

Sa noblesse toujours quand Il a fait un bien souverain (*mulk*) non seulement de ce bas monde pour le serviteur car Il a dit : ***Il a créé pour vous tout ce qui est sur terre*** (*Coran* II, 29), mais aussi de la vie

future eu égard à cette parole : ***... Et un Jardin, de la largeur des Cieux et de la Terre, qui est préparé pour ceux qui se préservent*** (*Coran* III, 133).

Sa noblesse enfin puisqu'***Il vous assujettit ce qui se trouve dans les Cieux et sur la Terre car tout vient de Lui*** (*Coran* XLV, 13).

Quant au terme *al-akram*, le plus noble, il s'applique à Allâh qui est le Plus-Noble des plus-nobles (*akram al akramîn*).

Al-akram peut signifier *al-karîm*, le très-noble comme dans ces deux exemples *al-a'azz* ou *al-aṭwal* qui veulent dire : *al-'aziz* et *al-ṭawîl*, respectivement le très-puissant-irrésistible, le très-magnanime.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur usera de noblesse en ne tenant pas rigueur des péchés des pervers et en étendant son don généreux à tous les êtres.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

L'un d'eux a dit : *al-karîm* est Celui qui accorde sans faire de faveur. Al-Junayd a dit : *al-karîm* est Celui qui n'a pas besoin de ta demande de grâce (*wasîla*) (pour donner).

On a dit : *al-karîm* est Celui qui ne laisse pas les désobéissants désespérer de l'acceptation de leur repentir et Celui qui revient à eux sans qu'ils Lui demandent.

On a dit : *al-karîm* est Celui qui accorde abondamment à qui donne et qui se comporte de la meilleure façon envers celui qui désobéit.

Al-Ḥârith al-Muḥâsibî a dit : « *al-karîm* est Celui qui ne fait pas cas de celui qui donne ».

On a dit : *al-karîm* est Celui qui ne lèse pas celui qui recherche Son intercession et qui n'abandonne pas celui qui se réfugie auprès de Lui.

On a dit : *al-karîm* est Celui qui remet la faute sans l'exposer quand Il la remarque et Celui qui accorde libéralement la faveur tout en la cachant quand Il la confère.

CHAPITRE TRENTE-SEPTIÈME

AL-RAQÎB : LE VIGILE, LE VIGILANT, CELUI QUI OBSERVE

Allâh dit à propos de Jésus - sur lui la paix - : ***Quand Tu eus parachevé mon temps, c'est Toi qui Te trouvas Celui qui les observe*** (*al-raqîb 'alayhim*) (*Coran* V, 117).

Et Allâh se trouve vigilant à l'égard de toute chose (*Coran* XXXIII, 52).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

L'interprétation de ce nom comporte deux aspects :

1 - Il dérive de *ruqûb*, qui signifie : maintenir en permanence le regard ou l'attention dans le but de protéger.

Chez l'homme, *al-raqîb* est celui qui est chargé de préserver une chose, qui l'observe attentivement et la garde avec soin sans négligence. Allâh a dit : ***Il*** (*l'homme*) ***ne profère nulle parole sans qu'il y ait chez Lui*** (*Allâh*) ***un observateur*** (*raqîb*) ***disposé*** (*Coran* L, 18), c'est-à-dire un Ange inscrivant ses actions, consignant ses propos et l'observant attentivement.

Allâh observe Ses serviteurs puisqu'Il voit leurs dispositions et connaît leur propos.

Il voit leurs comportements : ***En vérité Je suis avec vous. J'entends et Je vois*** (*Coran* XX, 46).

Il connaît leurs propos en vertu de ce verset : ***Allâh connaît ce que tout être femelle porte et comment les matrices*** (*arḥâm*) ***décroissent ou s'acroissent*** (*Coran* XIII, 8). ***Il connaît ce qui est sur terre et sur mer*** (*Coran* VI, 59). ***Il sait ce qui pénètre dans la terre et ce qui en sort*** (*Coran* LVII, 4).

2 - *Al-raqîb* a le sens de *irtiqâb*, l'attente vigilante, la garde attentive.

Allâh a dit : ***Sois sur tes gardes car eux sont sur leurs gardes*** (*fartaqib innahum murtaqibûn*) (*Coran* XLIV, 59).

Or, une telle attitude ne convient pas à Allâh car elle laisserait supposer qu'Il dût en dépendre. Celui qui est dans l'expectative

(*muntazhir*) de quelque chose s'efforce de l'obtenir. Dans le contexte de ce verset, le Vrai demande à Ses serviteurs qu'ils parviennent à Son degré de Présence grâce à leur attitude adorative, à leur humilité et à leur componction.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Sache que la vigilance (*murâqaba*) du serviteur vis-à-vis de son âme exige qu'il discrimine, sous le regard du Vrai, tout ce qui pénètre dans son cœur et sa conscience intime. Son maintien constant dans cette prise de conscience se nomme garde attentive ou vigilance eu égard à Son Seigneur - Gloire à Lui -. Cette disposition est la clé de tout bien, le serviteur demeurant certain que le Vrai observe attentivement ses comportements. C'est alors qu'il scrute ses pensées intimes avec discernement, considère ses états dans son for intérieur, reste à l'écoute de ses propos, craint les motivations de sa démarche en toute circonstance, redoute son Seigneur en tout lieu et en tout propos en sachant bien qu'Allâh demeure le Vigilant très proche et le Témoin qui ne s'absente jamais.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1 - Ils disent que *al-raqîb* est Celui qui est tout près des secrets et qui exauce aux temps de l'adversité.

2 - On a dit : *al-raqîb* scrute les pensées intimes et est le Témoin des secrets.

3 - On a dit : *al-raqîb* est Celui qui sait et qui voit et auquel secret et confidence ne se dérobent pas.

4 - On a dit : *al-raqîb* est Celui dont la science anticipe toute réalité contingente et dont la Vision précède tout être produit.

5 - On a dit : *al-raqîb* c'est le Présent jamais absent.

6 - Un Maître réunit un jour ses disciples et décerna à l'un d'eux un degré supplémentaire dans la réalisation spirituelle. Ses disciples lui en demandèrent la raison. Il répondit : « Je vais vous l'expliquer ! » Il remit alors une volaille à chacun des disciples et précisa : « Sacrifiez-la à l'endroit où personne ne vous voit ». Ils se séparèrent et chacun revint apportant l'oiseau immolé. Or, ce disciple présenta son oiseau vivant. Le Cheikh lui demande pourquoi il ne l'avait pas sacrifié. Il lui répondit : « Tu m'avais ordonné de le sacrifier là où personne ne me

verrait, or je n'ai trouvé aucun endroit où Allâh ne me vit ». Le Cheikh ajouta : « C'est à cause de cette connaissance que je l'ai gratifié d'un degré supplémentaire ».

7 - On raconte que Ibn Omar passa près d'un jeune homme (esclave) qui gardait un troupeau de moutons. Il lui demanda : « Vends-moi une brebis ! ». L'autre reprit : « Mais elle n'est pas à moi ! ». Ibn 'Omar lui répliqua : « Dis à son propriétaire qu'un loup l'a emportée ». Le jeune homme dit : « Où donc est Allâh ! (*ayna-Llâh*) ».

Ibn 'Omar racheta le jeune homme et l'affranchit. Il acheta le troupeau qu'il lui donna. Or (depuis ce temps) Ibn 'Omar ne cessait de dire à tout instant : « Où est Allâh ! ».

CHAPITRE TRENTE-HUITIÈME

AL-MUJÎB : CELUI-QUI-EXAUCE, CELUI-QUI-RÉPOND

Allâh a dit : ***Invoquez-Moi, Je vous exaucerai*** (*ud'ûnî astajibu la kum*) (*Coran* XL, 60). ***Quand à celui qui répond favorablement*** (*yujîbu*) ***à l'opprimé lorsqu'il supplie*** (*Coran* XXVII, 62). ***Lorsque Mes serviteurs t'interrogent sur Moi.... alors que Je suis proche ! Je réponds*** (*ujîbu*) ***à l'invocation de l'invocateur lorsqu'il M'invoque. Qu'ils s'appliquent donc à Me répondre favorablement et qu'ils Me soient fidèles. Peut-être seront-ils bien dirigés*** (*Coran* II, 186).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Il comporte deux acceptions :

Il vient du nom d'action *ijâba*, le fait de répondre. On dit par exemple : la mauvaise écoute détermine une réponse (*îjâba*) défectueuse.

Dans cette acception, le nom *al-mujîb* se réfère à la Parole divine (qui est une qualité d'Essence).

2 - Il signifie que le demandeur reçoit ce qu'il réclame. De ce sens résulte l'expression « Il est Celui dont l'invocation est agréée ». Et tel est bien le sens du verset suivant : ***Quant à celui qui répond favorablement à l'opprimé lorsqu'il supplie*** (Coran XXVII, 62).

On trouve le même sens dans ce ḥadîth : *« Allâh a la pudeur de ne pas laisser vide la main de Son serviteur (suppliant) »*.

Dans cette interprétation, le nom *al-mujîb* se réfère à une qualité divine d'activité.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Sache-le ! Allâh te convie à Son obéissance et toi, tu Le supplies d'être satisfait de toi. Or, si tu réponds (*ajâbta*) à Son appel, Il exauce (*ajaba*) le tien car Allâh a dit : ***O vous qui êtes fidèles, efforcez-vous de répondre favorablement*** (*istajîbû*) ***à Allâh et à Son Envoyé quand Il vous appelle à ce qui donne la vie*** (*Coran* VIII, 24). Telle est la réponse à l'appel d'Allâh.

La réponse favorable à la sollicitation des hommes se manifestera quand ils te demandent quelque chose car alors tu ne dois pas leur refuser.

Allâh n'a-t-Il pas dit : ***Quant au demandeur ne le repousse point*** (*Coran* XCIII, 10). Le Prophète -sur lui la grâce et la paix - a dit : « *Si on te sollicitait de donner la mesure d'un pied tu devrais acquiscer et si on (te) demandait d'offrir une coudée, tu devrais accepter* ».

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Il disent que *al-mujîb* est Celui qui exauce la supplique des opprimés et qui ne déçoit pas l'espoir des demandeurs.

CHAPITRE TRENTE-NEUVIÈME

AL-WÂSI' : L'AMPLE, LE VASTE, LE TOUT-ENGLOBANT

Allâh a dit : ***Allâh est vaste sans limite*** (*wâsi'*) ***et omniscient*** (*Coran* II, 247)**.** ***Ma Miséricorde s'étend*** (*wasi'at*) ***à toute chose*** (*Coran* VII, 156). ***Son piédestal englobe*** (*wasi'a*) ***les cieux et la terre*** (*Coran* II, 255). ***Notre Seigneur ! Tu comprends*** (*wasi'ta*) ***toute chose dans la Miséricorde et dans la Science*** (*Coran* XL, 7).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache-le ! Ce nom dérive de *sa'a*, la capacité, l'ampleur, la largeur.

L'Ample inconditionné (*al-wâsi' al-muṭlaq*) est Allâh - Gloire à Lui - dont l'Être (*wujûd*) comprend (*wasi'a*) tous les instants ; plus même, Il les anticipe car Il se trouve (*mawjûd*) dans la Prééternité et la Postéternité.

Sa Science inclut (*wasi'a*) toutes les réalités qui en sont l'objet. C'est pourquoi Il ne s'occupe pas de l'une d'elles au détriment des autres.

Sa Puissance rassemble toutes les déterminations de sorte qu'une oeuvre ne Le détourne pas d'une autre.

Son Ecoute (*sam'*) s'étend à toute audition sans qu'Il n'ait à secourir un affligé au préjudice d'un autre.

Sa Bienfaisance (*iḥsân*) inclut toutes les créatures sans qu'Il n'ait à secourir un affligé au préjudice d'un autre.

Il me vient à l'esprit qu'Allâh mentionne le nom *al-wâsi'* à la suite du nom *al-mujîb*, Celui qui exauce, comme si celui qui demande se posait cette question : Comment Allâh peut-Il exaucer toute chose ? Comment entend-Il toutes les voix des créatures d'un seul coup ? Comment connaît-Il leur for intérieur instantanément ? Comment enfin peut-Il déterminer l'accomplissement de tous les actes volontaires immédiatement ?

Je répondrai ainsi à cette question : Toutes ces possibilités sont hors de l'atteinte de chacun d'entre nous à cause de l'insuffisance de notre puissance et de notre science. Le Vrai, Lui, comprend toutes les réalités connaissables dans Sa Science, et Sa Puissance englobe toutes

les déterminations. Il ne Lui est donc pas impossible de répondre aux nécessiteux.

Sache-le bien ! Nous remarquons que certaines créatures possèdent une science et une puissance restreintes au point que leur intelligence et leur compréhension ne réussissent bien que dans l'une des disciplines scientifiques et que leur puissance ne soit adéquate qu'à un type d'activité. D'autres sont capables d'une science et d'une puissance plus vastes en sorte que leur intelligence et leur compréhension peuvent recevoir plus de science et que leur puissance entraîne plus d'activité. Plus ! l'être humain peut quelquefois atteindre une ampleur dans la science et la puissance au point d'accomplir dans un même temps des activités nombreuses.

On m'a raconté qu'un des plus illustres poètes fut sollicité pour composer cinq espèces de vers de mesure et de rime différentes tout en jouant aux échecs. Il se mit donc à dicter les vers demandés à chacune des cinq personnes.

Les sciences et la puissance, nous le constatons, sont reçues avec plus ou moins d'intensité et de perfection. Elles atteignent chez l'homme un degré de perfection au point qu'il puisse réaliser des actes nombreux. Nous remarquons également que l'homme est toujours à même de se perfectionner et d'augmenter son aptitude au point d'arriver à une puissance qui lui permette de gérer toutes choses possibles et d'acquérir une science liée à toutes les réalités connaissables.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Elle peut se résumer essentiellement à ce que nous venons d'exposer.

Les états de certains Maîtres sont le resserrement (*qabḍ*) et la tristesse (*ḥuzn*) car, ils demeurent dans la plus grande perplexité (devant ce nom).

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

1 - Ils disent que *al-wâsi'* est Celui au sujet duquel les preuves n'ont pas de fin et celui dont l'autorité (*sulṭân*) est sans limite.

2 - On a dit : Allâh est *wâsi'*, infiniment vaste dans Sa Science qui ne comporte aucune ignorance et dans Sa Puissance qui n'implique aucune impuissance.

3 - On a dit : *al-wâsi'* c'est Celui à qui n'échappe point la moindre des pensées intimes.

4 - On a dit : *al-wâsi'* est Celui dont la Richesse est illimitée et les dons innombrables.

5 - On a dit *al-wâsi'* est Celui dont la Faveur est intégrale et le Don parfait.

6 - Un maître rapporte :

« J'étais dans le désert seul et exténué[1]. Je suppliai alors « O Seigneur ! Je suis faible et malade, mais j'ai répondu à Ton invitation ». J'eus alors l'impression soudaine d'entendre ce propos dans mon cœur : « Qui te convie ? » Je dis : « O Seigneur ! Ton Royaume est vaste (*wâsi'a*) au point de supporter un intrus » A ce moment, derrière moi, une voix m'interpella. Je me retournai et un bédouin m'apparut sur sa monture. Il me dit : « O étranger ! Où vas-tu ? » - « Jusqu'à la Mecque » repris-je. « T'a-t-Il convié ? (il s'agit d'Allâh) » - « Je ne sais pas » ajoutai-je. Il continua : « N'a-t-Il pas précisé dans Son Livre la condition de possibilité (pour pouvoir accomplir le Pélerinage – Cf. - *Coran* III, 97) ». « Certes, dis-je, mais je suis un parasite ». Il reprit alors : « Ce que tu as fait est bien, le Royaume (de Dieu) est bien vaste. Peux-tu faire paître ce chameau ? » Je lui répondis que oui. Il descendit de monture et me la donna en disant : « Repose-toi sur elle jusqu'à la Maison d'Allâh (*bayt Allâh)* ».

---

[1] Sur le chemin de la Mecque pour faire le Pèlerinage.

CHAPITRE QUARANTIÈME

AL-ḤAKÎM : LE TRÈS-SAGE

Allâh a dit : ***Si Tu leur pardonnes, en vérité, c'est Toi qui est le Puissant-irrésistible et l'Infiniment-Sage*** (*Coran* II, 129).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Nous avons déjà traité de la dérivation du nom *ḥikma*, la sagesse, le fait de donner à la chose son statut, à propos du commentaire sur le Nom Divin *al-ḥakam*, l'Arbitre, Celui qui décide.

On peut faire plusieurs remarques liées à la langue sur la signification du nom *al-ḥakîm*.

1 - Il est construit sur le paradigme *fa'îl* avec le sens du participe actif de quatrième forme verbale *muf'il*. Le nom d'action de cette dernière forme donne avec la racine *Ḥ K M* : *iḥkâm*, l'action de bien établir ou de décider les choses. Ce dernier nom appliqué à Allâh et en rapport avec la création des êtres implique leur agencement parfait et la détermination excellente de leur norme.

Les créatures, elles, ne réalisent pas cette perfection. Certaines n'ont pas de morphologie solide tels les non-vertébrés comme la punaise ou la fourmi. Pourtant, ces êtres ainsi organisés, au regard des signes de la Puissance et de la Science du divin Artisan, ne sont pas moindres que l'existence des cieux, de la terre, des montagnes et des océans. La parole suivante doit être prise en ce sens : ***C'est Lui qui a rendu belles toutes les choses qu'Il a créées*** (*Coran* XXXII, 7). Il ne s'agit pas, dans ce verset, de la beauté pure de l'apparence qui est altérée chez le singe ou le porc par exemple mais bien de celle constituant toute chose en vertu de ce qui lui revient. Telle est la signification de cet autre verset : ***Il a créé toute chose et l'a déterminée en parfaite mesure*** (*Coran* XXV, 2).

2 - La Sagesse (*ḥikma*) consiste dans la connaissance la plus excellente des réalités connaissables acquises au moyen de la meilleure des sciences. En ce sens, le sage (*al-ḥakîm*) est le savant.

Al-Ghazâlî[1] a dit : « Nous avons déjà démontré que ne connaît Allâh qu'Allâh. Il faut donc que le Sage, le Réel soit Allâh parce qu'Il connaît le Principe (*açl*) des choses et qu'Il est l'Origine des sciences ; Lui chez qui on ne peut concevoir que la science prééternelle et permanente puisse cesser, Lui qui coordonne les sciences de telle manière que confusion ou ambiguité ne peuvent se produire ».

3 - La Sagesse révèle la Sainteté d'Allâh qui exclut l'acte inadéquat. Il a dit : ***Pensez-vous que Nous vous avons créés pour rien ?*** (*Coran* XXIII, 115) : ***Nous n'avons pas créé vainement le Ciel et la Terre et ce qui se trouve entre les deux*** (*Coran* III, 191).

Les Mu'azilites objectent que devant la constatation des choses laides et désapprouvées qui surviennent et sont voulues (on se pose cette question) : où est la Sagesse ?

Nous répondrons ainsi : l'être vain ou qui manque de sagesse (*bâṭil*) est celui qui s'ingère dans le bien d'autrui. Or, celui qui gère son propre patrimoine agit avec sagesse et opportunité, quelle que soit l'action entreprise !

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

La sagesse, dit-on, consiste dans la connaissance du Vrai pour Lui-même et celle du bien en raison de l'acte qui lui est conforme.

Le serviteur possède peu de science et de capacité, or cette déficience se montre clairement en relation avec la Science et la Puissance de Dieu et de Ses Anges. Pourtant l'être humain qui en est gratifié est d'un rang éminent et cela constitue la preuve qu'Allâh l'a honoré, car n'a-t-Il pas dit : ***Il accorde la sagesse à qui Il veut, Or, celui à qui la sagesse a été donnée a reçu un bien abondant*** (*yu'tî-l-ḥikmata man yashâ' wa man yu'ta-l-ḥikmata faqad ûtiya khayran kathîran*) (*Coran* II, 269).

Abraham - sur lui la paix - demanda cette faveur lorsqu'il s'écria : ***Mon Seigneur ! Accorde- moi un sage pouvoir de décision*** (*ḥukm*) (*Coran* XXVI, 83).

Allâh a loué David - sur lui la paix - en disant : ***Nous lui avons accordé la sagesse et l'argument péremptoire*** (*façl al-khiṭâb*) (*Coran* XXXVIII, 20).

---

[1] In opus cité.

Les Philosophes assimilent la sagesse à la science.

La science peut recevoir plusieurs classifications selon son objet

1 - La science dont l'objet ne dépend pas de notre choix ou de notre comportement. Telle est la science spéculative (*ḥikma nazhariyya*).

2 - Celle dont l'objet en dépend se nomme science ou sagesse pratique (*ḥikma 'amaliyya*).

La science spéculative peut être un simple moyen d'accès (*wasîla*) ou une fin en soi (*maqçûda bi-al-dhât*).

Quand elle est un moyen d'accès, il s'agit de la logique (*'ilm-al-manṭiq*) dont l'objet est d'énumérer les conditions par lesquelles l'homme peut discerner les concepts (*taçawwurât*) et les jugements (*taçdîqât*) attribués selon certains modes qui ne permettent à l'erreur de s'introduire qu'exceptionnellement.

La science dont l'objet est une fin en soi se divise en trois branches :

1 - Celle qui implique l'existence d'une matière (*maddâ*)

2 - Celle qui n'en exige pas ;

3 - Celle qui peut admettre l'existence ou non d'une matière.

1) Celle qui implique l'existence d'une matière mais d'une matière déterminée. Dans ce cas, la discipline qui aborde les réalités concernées se nomme science naturelle (*'ilm ṭabî'î*). Celle dont l'objet ne comporte pas de matière déterminée mais qui en appelle nécessairement une, se nomme science mathématique (*'ilm riyâḍî*).

2) Dans le deuxième cas où il est impossible que l'objet de la science comporte une matière, il s'agit de la métaphysique ou science divine (*'ilm ilâhî*).

3) Dans la dernière classification où l'objet de la science implique ou non une matière, il s'agit de la science universelle (*'ilm kullî*), telle est la science traitant de l'Unité (*waḥda*) et de la multiplicité (*kathra*) ; celle des causes et des effets ; de la perfection ou de l'imperfection. Toutes ces disciplines sont dénommées sciences spéculatives (*ḥikma nazhariyya*).

La Sagesse en rapport avec l'action consiste dans l'étude approfondie des comportements de l'âme humaine en relation avec le corps. On la nomme science des mœurs ou éthique (*'ilm al-akhlâq*).

C'est aussi l'étude des comportements de l'être en relation avec le milieu familial. Il s'agit alors de la science domestique (*'ilm tadbîr al-manzil*).

C'est enfin l'étude des comportements de l'être avec ses semblables : c'est la science politique (*'ilm al-siyâsa*).

Telles sont les allusions aux différentes sciences rapportées à la sagesse. Celui qui les connaît et qui, d'autre part, se conforme aux règles des sciences pratiques est d'une sagesse consommée.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-ḥakîm* est Celui qui est adéquat à la norme qu'Il établit et qui est de comportement parfait dans Sa gestion.

On a dit : *al-ḥakîm* est Celui dont les desseins ne sont pas intéressés et qui ne trouve pas d'opposition à Son Opération.

CHAPITRE QUARANTE ET UNIÈME

AL-WADÛD : LE BIEN-AIMANT ET LE BIEN-AIMÉ, LE CONSTANT EN AMOUR

Allâh a dit : ***Et Lui le Très-Pardonneur et le Bien-Aimant*** (*Coran* LXXXV, 14).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM[1]

Le nom d'action *wadd* dont dérive ce nom signifie l'amour ou l'affection (*ḥubb*).

On distingue trois aspects dans l'interprétation de ce nom :

1 - *Al-wadûd* a le sens de *al-wâdd*, le Bien-Aimant, Celui qui aime Ses serviteurs ainsi qu'Allâh dit : ***Il les aime et ils L'aiment*** (*yuḥibbu-hum wa yuḥibbûnahu*) (*Coran* V, 54), car Il aime Ses serviteurs ; c'est dire qu'Il veut les faire parvenir aux réalités les meilleures.

Sache que, dans cette interprétation, l'amour (*wadd*) est proche de la Miséricorde (*raḥma*), celle-ci toutefois exige, à la différence de l'amour, un être faible qui est l'objet de cette miséricorde. En outre, le bienfait prend naissance des fruits de l'Amour.

2 - *Al-wadûd* est Celui qui porte les êtres à aimer les créatures comme il apparaît dans ce verset : ***Le Tout-Miséricordieux leur accordera une affection d'amour*** (*sa yaj'alu lahum-ur-raḥmânu waddan*) (*Coran* XIX, 96).

3 - *Al-wadûd* a le sens de *al-mawdûd*, le Bien-Aimé. Allâh est Bien-Aimé par Ses Saints en raison de la plénitude de bienfaits qu'Il leur procure.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur montrera beaucoup d'amour pour les êtres selon les prescriptions de la Loi révélée. C'est pour cette raison que le Prophète - sur lui la grâce et la paix - après avoir eu les dents de devant brisées (pendant la bataille d'Oḥod, s'adressa à Son Seigneur en ces termes) :

---

[1] Cf. notre traduction du *Traité de l'Amour* d'Ibn 'Arabî, Paris 1986.

« O mon Dieu, guide les gens de mon peuple car ils ne savent pas ! » Il dit à 'Ali - sur lui la paix - : *« Si tu veux précéder les Rapprochés (muqarrabûn), prie pour celui qui te persécute, donne à celui qui te refuse et sois indulgent envers celui qui te lèse ».*

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils soutiennent qu'une des caractéristiques de l'amour (*maḥabba*) est de ne pas s'accroître dans la fidélité ni décroitre dans l'infidéfité.

Ash-Shiblî se trouva dans un asile d'aliénés. Des gens s'empressèrent vers lui. Il leur demanda : « Qui êtes-vous » Ils répondirent : « Nous sommes tes amis ». Il se mit alors à leur lancer des pierres et ils se sauvèrent. Shiblî leur répliqua : « Si vous étiez mes amis, vous ne vous enfuiriez pas devant cette épreuve ! ».

On a dit : *al-wadûd* est Celui qui témoigne de l'amour à Ses Saints en leur donnant Sa Connaissance, aux pêcheurs en leur accordant Son indulgence et Sa miséricorde, et à tout un chacun en assurant la subsistance et la suffisance qui proviennent de Lui.

On a dit : *al-wadûd* est Celui qui te détache d'autrui et fait disparaître de ton cœur la considération des formes et des êtres lorsqu'Il t'aime.

CHAPITRE QUARANTE-DEUXIÈME

AL-MAJÎD : LE TRÈS-GLORIEUX

Allâh a dit :

Lui (est) le Très-Pardonneur, le Bien-Aimant, le Possesseur du Trône Glorieux (*al-majîd*) (*Coran* LXXXV, 14 et 15).

Lui (est) Très-Louangé, Très-Glorieux (*Coran* XI, 73).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Ce nom dérive de *al-mâjid*, le Glorieux et est construit sur le schème *fa'îl.*

On donne deux interprétations à ce nom :

I - Il vient de *al-majd* qui est la noblesse (*sharaf*) la plus parfaite. Allâh a dit : ***Qâf. Par la Récitation glorieuse*** ou ***noble*** (*qâf-wa-l-Qur'ân-il-majîd*) (*Coran* L, 1).

Allâh possède la Noblesse, la Gloire, la Sublimité, l'Incommensurabilité en Soi, en Ses Qualités et en Ses Opérations. C'est cela même que nous avons déjà précisé dans le commentaire du nom *al-'azhîm* (voir chap. 27).

2 - Selon l'étymologie, *majd* est l'opulence, la capacité ou l'amplitude (*sa'a*).

On dit d'un homme qu'il est *mâjid* lorsqu'il est libéral, expansif et fait beaucoup le bien ; du chameau qu'il paît abondamment (*majadat*) lorsqu'il se trouve dans un pré fertile...

Dans le verset cité : ***Par la Récitation glorieuse***, Allâh qualifie de glorieuse la Récitation révélée en vertu des profits innombrables qu'elle contient.

Ce nom est alors une qualité qui exprime l'excellence de Sa bienfaisance et de Ses faveurs.

On pourrait poser cette question : *al-majîd* considéré comme un des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins est mentionné une seule fois dans le Coran. Pourquoi trouve-t-on (dans une autre des énuméraions traditionnelles des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins) le nom *al-mâjid* après le Nom divin *al-wâjid*, l'opulent ?

Abû Sulaymân al-Khaṭṭâbî précise ceci : on prétend que ce nom *al-majîd* se retrouve (sous la forme *al-mâjid*, le Glorieux) dans l'une des récitations traditionnelles des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins. On fait toutefois une distinction entre *al-mâjid* et *al-majîd* pour renforcer la signification commune contenue dans chacun d'eux, c'est-à-dire le suffisant ou le riche (*al-ghanî*). Dans la séquence traditionnelle en cause, les deux Noms divins consécutifs : *al-wâjid* et *al-mâjid* signifient le Suffisant et Celui qui rend suffisant (*al-ghanî, al-mughnî*). *Al-wâjid*, l'Opulent implique dans Sa réalité d'être Puissant sur tout ce qu'Il veut et *al-mâjid* exprime qu'Il a, outre la plénitude de la Puissance, l'abondance de Générosité, de Miséricorde, d'Expansion (*faḍl*) et de Bienfait.

II - DIRES DES MAÎTRES

Ils disent que *al-majîd* est Celui dont l'Irrésistibilité (*'izz*) n'a pas besoin d'assistance (*mustaftaḥ*) et dont l'Acte n'est jamais négatif (*mustaqbaḥ*).

On a dit : *al-majîd* est Celui dont la Bonté est intégrale et le Don considérable.

CHAPITRE QUARANTE-TROISIÈME

AL-BÂ'ITH : CELUI QUI RESSUSCITE, CELUI QUI INCITE, QUI SUSCITE

Allâh a dit : ***Allâh ressuscitera ceux qui sont dans les tombes*** (*Coran* XXII, 7).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Le nom verbal *ba'th* signifie l'influence (*ithâra*) et l'incitation (*inhâḍ*).

Appliqué à Allâh, le nom *al-bâ'ith* comporte quatre significations :

1 - Allâh est Celui qui ressuscite les créatures au Jour de la Résurrection selon le verset ci-dessus et les suivants : ***Malheur à nous. Qui nous a ressuscité de nos lieux de dormition ?*** (*Coran* -XXXVI, 5 2) ***Puis, Nous vous ressuscitâmes après votre mort*** (*Coran* II, 56). ***C'est alors que Nous les réveillâmes (ba'athnâ) afin qu'ils s'interrogent mutuellement*** (*Coran* XVIII, 19).

2 - Allâh est Celui qui suscite (*bâ'ith*) les Messagers vers les créatures : ***Nous avons suscité des Messagers après lui auprès des gens de leur peuple*** (*Coran* X 74). ***Nous avons suscité un Messager auprès de chaque Communauté*** (*Coran* XVI, 36).

3 - C'est Lui qui incite (*yab'ath*) Ses serviteurs aux actes convenables pour déterminer dans leurs coeurs les résolutions (*irâdât*) et les vocations (*dawâ'â*).

4 - C'est Lui qui stimule (*yab'athu*) Ses serviteurs incapables en leur accordant l'aide et le secours, et les pêcheurs en acceptant le repentir.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Initialement, l'être n'a en lui ni connaissance, ni science. Or, l'esprit[1] sans science est comme le corps sans esprit. Allâh a dit : ***Or, donc,***

---

[1] Le terme *rûḥ* que nous avons traduit par esprit en raison du verset cité plus bas, devrait se rendre plus adéquatement par âme (*nafs*) en vertu de la démonstration de Râzî.

celui qui se trouva mort et à qui Nous rendîmes la vie (*Coran* VI, 122). ***Il fait descendre les Anges par l'Esprit[1] en procédant de Son Ordre*** (*Coran* XVI, 2).

Le serviteur qui s'efforce d'acquérir la science est comme s'il revivifiait son esprit[1] après qu'il est mort. En entreprenant d'enseigner les ignorants, c'est comme s'il revivifiait[2] leurs esprits après qu'ils sont morts.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-bâ'ith* est Celui qui incite les aspirations à s'élever progressivement jusqu'aux parterres de l'Unité divine (*tawḥîd*) et à les soustraire des aptitudes ténébreuses humaines.

On a dit : *al-bâ'ith* est Celui qui t'incite à t'élever jusqu'aux réalités sublimes et qui extirpe de ton cœur les suggestions contenues dans les souffles extérieurs (Cf. *Coran* CXIV, 5).

On a dit : *al-bâ'ith* est Celui qui purifie les secrets de la distraction et qui extirpe la souillure du comportement.

Junayd a dit : « Sois dans ton être intérieur spirituellement avec Allâh et dans ton être extérieur corporellement avec les créatures ! » .

---

[2] Le verbe *Ba'aTha*, de même racine que ce Nom divin *Bâ'ith*, prend l'acception de revivifier.

CHAPITRE QUARANTE-QUATRIÈME

AL-SHAHÎD : LE TEMOIN, LE PRÉSENT, LE CONTEMPLANT, CELUI-QUI-PRÊTE-TÉMOIGNAGE, CELUI-QUI-A-LA-CONSCIENCE-PRESENTE

Allâh a dit : ***Qu'il suffise à Allâh d'être témoin*** (*shahîd*) (Coran IV, 79) ***Dis ! Il suffit qu'Allâh soit Témoin entre moi et vous*** (*Coran* XIII, 43). ***Tu es témoin de toute chose*** (*Coran* V, 117). ***Allâh témoigne qu'il y a nul dieu autre que Lui*** (*Coran* III, 18). ***Possédant la Science du non-attesté et de l'attesté*** (*'âlim-ul-ghaybi wa-sh-shahâda*) (*Coran* XIII, 9).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache que *al-shahîd* est la forme intensive de *al-shâhid*, celui qui témoigne. Ce nom comprend cinq interprétations :

1 - *Al-shahîd* est le savant (*'âlim*).

Al-Ghazâlî[1] a dit : « Allâh est Savant au sujet du non-attesté et de l'attesté.

Le non-attesté (*ghayb*) désigne ce qui est intérieur ou caché et l'attesté (*shahâda*) l'extérieur ou l'apparent.

« Sous le rapport de la Science absolue, Allâh est l'Omniscient (*'alîm*). En relation avec la non-manifestation (*ghayba*) et les réalités intérieures, Il est le Très-Informé (*khabîr*). Sous celui des réalités extérieures et présentes, Il est le Témoin de tout (*shahîd*) ».

2 - *Al-shâhid* ou *al-shahîd* est Celui qui est présent (*ḥâḍir*) et Celui qui atteste ou contemple (*mushâhid*).

Allâh a dit : ***Que celui qui est présent et atteste*** (*shahida*) ***le (début) du mois (de Ramadân) jeûne*** (*Coran* II, 185).

Cette présence accompagnée de connaissance implique la même signification que l'interprétation précédente.

Si elle comporte la vision et le regard, elle signifie présence et attestation. Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit au sujet de

---

[1] In opus cité.

l'iḥsân, la perfection de l'acte : « *Adore Allâh comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas, Lui te voit* ».

3 - *Al-shahîd* ou *al-shâhid* est le témoin qui prend la parole dans une affaire en litige entre deux parties adverses pour faire apparaître la véracité de celui qui réclame justice et revendique son droit contre son adversaire. La Parole divine suivante s'y rapporte : ***Allâh témoigne qu'il n'y a d'autre dieu que Lui***, et celle-ci également : ***Vous n'accomplissez aucune oeuvre sans que Nous soyons témoin à votre sujet lorsque vous l'exécuter*** (*Coran* X, 61).

4 - *Al-shahîd* est Celui qui rend évidente la reconnaissance de Son Unité (*tawḥîd*), de Sa justice (*'adl*) et des caractères de Sa Majesté, à l'aide de preuves et d'explications.

Certains interprètent cette Parole divine : ***Allâh témoigne qu'il n'y a nul dieu autre que Lui***, comme signifiant la reconnaissance de l'Unité divine.

5 - *Al-shahîd* a aussi le sens d'un participe passif : *al-mashhûd lahu*, celui au profit duquel on témoigne, les serviteurs témoignant en Sa faveur de l'Unicité divine (*waḥdâniyya*) et reconnaissant leur servitude adorative (*'ubûdiyya*) envers Lui. Ce sens est confirmé par la Parole suivante adressée aux descendants d'Adam : ***Et lorsque ton Seigneur prit des reins des fils d'Adam leur postérité et qu'Il les fit témoigner sous leur responsabilité : Ne suis-je pas votre Seigneur ? Ils répondirent : « Si ! Nous témoignons », afin que vous ne disiez au Jour de la Résurrection : « En vérité, nous étions inattentifs à cela*** » (*Coran* VII, 172).

En effet, Allâh exige de Ses serviteurs qu'ils témoignent de Son Unité. Ils témoignèrent donc en Sa faveur et Il fut Celui pour Lequel ils témoignèrent dans cette disposition (justifiant ainsi que le nom *al-shahîd* puisse recevoir un sens passif).

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le *shahîd* (le martyr) est l'individu que les Infidèles tuent sur le champ de bataille. Les raisons données pour justifier cette appellation sont les suivantes :

1 - Les Anges du Tout-Miséricordieux présentent et élèvent l'esprit du martyr jusqu'aux demeures de la Sainteté.

Ce nom a alors le sens d'un participe passif, l'attesté ou le présenté.

2 - *Al-shahîd* est la forme intensive de *al-shâhid*, le témoignant, l'assistant, le présent.

Appliqué au serviteur, le martyr se comprend comme celui qui est en train de témoigner de la Bienveillance et de la Miséricorde d'Allâh ainsi que des degrés (paradisiaques) qu'Il lui a préparés.

3 - An-Nadr ibn Shamîl précise que *al-shahîd* est le Vivant (*al-ḥayy*) parce que tout être vivant se trouve présent (*shâhid*) dans ses états et en a la conscience immédiate (*mushâhid*).

Le martyr est vivant après avoir été tué. Allâh n'a-t-Il pas dit : ***Ne crois pas que ceux qui ont été tués dans la voie d'Allâh sont morts ! Au contraire vivants (sont-ils) chez leur Seigneur pourvus de subsistance*** (*Coran* III, 169).

4 - Le serviteur est nommé martyr car il a la conscience présente de (l'heure) sur le champ de bataille.

5 - Il est nommé *shahîd* car, en bref, il sera témoin au Jour de la Résurrection sur les Communautés passées. Allâh dit : ***Afin que vous soyez témoins à l'égard des hommes*** (*Coran* II, 143).

Sache qu'Allâh, en tant que Témoin, crée la joie intense chez les Saints et la frayeur chez les transgresseurs.

En rapport avec l'émotion de joie, on raconte qu'un homme fut roué de coups de fouet. Il supporta cela sans manifester de signe de souffrance. Un des témoins oculaires lui dit alors : « Ne ressens-tu pas la douleur et pourquoi ne cries-tu pas ? » L'homme répondit : « Je suis frappé à cause de mon bien-aimé qui est présent, qui me regarde et qui sait que je subis l'épreuve à cause de lui et il me l'a rendue facile sous l'effet de son regard ».

Or donc, si le regard d'une créature allège la douleur provoquée par les coups, à plus forte raison le Créateur, qui est Témoin (*shahîd*), soulage Son serviteur de la lassitude produite par les œuvres d'obéissance et de la souffrance engendrée par les contrariétés ainsi qu'Allâh dit : ***Sois constant devant la Décision*** (*ḥukm*) ***de ton Seigneur car en vérité tu es sous Nos yeux*** (*Coran* LII, 48).

En rapport avec la frayeur, Allâh impose la crainte aux transgresseurs car le manque de convenance devant la présence du Détenteur de l'Autorité (*sulṭân*) constitue une faute énorme.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

L'un d'eux a dit : *al-shahîd* observe les secrets et est proche des bien-aimés.

On a dit : Le Témoin (*shâhid*) est Celui qui illumine le cœur par Sa contemplation (*mushâhada*)[2] et les Secrets par Sa connaissance.

On a dit : c'est Celui qui est présent dans ton secret et dans ton entretien confidentiel, dans ta vie ici-bas et future.

On a dit : *al-shahîd* est le Compagnon de séance le plus irrésistible et Celui qui n'a nul besoin d'un intime avec Lui.

---

[2] *Mushâhada*, que nous avons traduit par contemplation, est de même racine que ce Nom divin *shâhid*.

CHAPITRE QUARANTE-CINQUIÈME

AL-ḤAQQ : LE VRAI, LE RÉEL, L'ÊTRE

I - FONDEMENTS CORANIQUES

Allâh a dit :

Puis, ils sont ramenés à Allâh, leur Maître-Proche, le Vrai (*Coran* VI, 62).

Ceci parce qu'Allâh, Lui (est) Le Réel et que ce que vous invoquez en dehors de Lui est irréel (*bâṭil*) (*Coran* XXXI, 30).

Allâh réalise le réel par Ses paroles (*yuḥiqqu-Llâhu-l-ḥaqqa bi kalimâti hi*) (*Coran* X, 82).

Certes, la Promesse d'Allâh est vraie (*Coran* XXXI, 33).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache que le Vrai est l'Existant (*mawjûd*, étymologiquement : le Trouvé) et que le faux ou l'irréel (*bâṭil*) est le néant ou privation (*ma'dûm :* le privé)[1].

Quand une chose est nécessaire par soi, la certitude (*i'tiqâd*) et la reconnaissance (*iqrâr*) de sa réalité (*wujûd*) impliquent l'évaluation ou détermination de sa valeur (*taqdîr*) et l'affirmation de son identité (*ithbât*). Certitude et reconnaissance sont alors désignées par le terme : Vrai.

Quand il s'agit d'une chose nécessitant la privation ou néant (*'adam*), la certitude et la reconnaissance de son (manque) de réalité impliquent la privation. Dans ce cas, cette certitude et cette reconnaissance sont nommées fausses ou irréelles.

Ceci compris, nous te dirons : la chose peut être nécessaire par soi (*wâjib li dhâtihi*), impossible (*mumtani'*) en soi ou possible (*mumkin*) en soi.

La chose nécessaire par soi est Vérité pure ou Réalité en soi ; celle qui est impossible en soi est fausseté ou irréalité pure. L'existence de

---

[1] *Mawjûd* est l'existant actuel, *ma'dûm* est le privé d'existence actuelle ou l'être virtuel ; le premier est en acte, le second potentiel.

ce qui est possible en soi, compte tenu de ce qui vient d'être dit, ne l'emporte pas davantage sur sa non-existence sauf lorsqu'intervient l'acte de Celui qui l'existencie. Si Celui-ci ne l'actualisait pas, le possible demeurerait dans le non-être (*'adam*). Aussi, tout possible en tant que tel, est irréel et éphémère et Allâh en a dit : ***Toute chose est en train de périr sauf sa face*** (Coran XXVIII, 88). C'est pour cette raison que les Connaissants (*'ârifûn*) affirment qu'il n'y a, en réalité, nul Existant (*mawjûd*) autre qu'Allâh[2].

D'autre part, tout être possible est seulement existencié par l'acte (*takwîn*) de Celui dont l'Etre ou l'Existence est nécessaire (*wâjib al-wujûd*). L'Etre nécessaire est donc Celui qui rend vrai ou réel tout ce qui est autre que Lui. C'est ainsi qu'il faut entendre cette Parole : ***Allâh réalise le réel par Ses paroles***, Lui Allâh qui est Vrai en soi. Quelle excellente adéquation (*muṭâbaqa*) de ces preuves démonstratives à ces expressions coraniques allusives.

Maintenant qu'il est bien établi qu'Allâh est vrai en soi, la certitude que l'on a de Sa Réalité (*wujûd*) et de Sa description par les Qualités de sublimité et d'incommensurabilité est également vraie. En effet, celui qui fait l'objet de cette certitude inébranlable est dans l'impossibilité de la faire évoluer du vrai au faux. Le même raisonnement s'applique à la reconnaissance de sa réalité et à l'information qui l'a fait connaître (*ikhbâr*).

Allâh est de toutes les vérités la plus digne d'être vraie, Sa connaissance celle qui mérite la plus d'être réelle et Sa reconnaissance la plus digne d'être proclamée vraie.

C'est alors que deux questions peuvent se poser :

A - Première question

Quelle est la signification du propos de al-Ḥusayn b. Mançûr al-Ḥallâj : Je (suis) le Vrai (*anâ al-Ḥaqq* ou Moi, le Vrai).

La réponse est la suivante : la doctrine de l'*ittiḥâd*, l'union ou l'unification, est sans fondement. En effet, de trois choses l'une :

- Les deux choses subsistent et, de ce fait, restent deux réalités distinctes ;

---

[2] L'école d'Ibn 'Arabî désigne cette perspective doctrinale orthodoxe par l'expression : *waḥdat al-wujûd*, l'Unicité ou l'Unitude de l'Être actuel.

- elles disparaissent toutes deux pour devenir une troisième chose différente ;

- il ne reste que l'une des deux, l'autre cessant d'être.

Mais, alors (dans chacun des trois cas) l'union reste impossible, car l'Existant ne peut être le même que le non-existant. Il en résulte que la parole de cet initié (*rajul*) est passible d'interprétation (*ta'wîl*) et ceci sous plusieurs aspects :

1 - Nous avons démontré avec une argumentation évidente que l'Existant est le Vrai - Gloire à Lui - et que tout sauf Lui est irréel.

Dans le cas de Ḥallâj, tout sauf le Vrai avait disparu à sa considération et son âme s'était éteinte à elle-même au point qu'il ne subsistait en lui d'autre exitant qu'Allâh. C'est donc dans cet instant qu'il prononça : « *anâ al-ḥaqq* ». C'est comme si le Vrai - Gloire à Lui - mettait ce propos sur sa langue alors qu'il était dans un état d'extinction (*fanâ'*) qui lui fit perdre entièrement la conscience de son âme et qui le submergea dans les lumières de la Majesté d'Allâh - Exalté soit-Il. Quand on lui demanda à propos de la signification de cet évènement : « Dis (plutôt) je suis par le Vrai (*anâ bi-l-ḥaqq*) », il refusa car s'il avait dit « je suis par le Vrai », son expression *anâ* (moi ou je) aurait été une allusion à son âme (et non plus au Vrai). Cet initié (*rajul*) se trouvait dans la demeure de l'effacement (*maḥw*) de toute réalité autre qu'Allâh.

2 - Il est certain que Lui, Allâh, est le Vrai dont la connaissance est la connaissance véritable.

De même que l'élixir transforme le cuivre en or quand il entre en contact avec lui, de même lorsque l'élixir de la connaissance d'Allâh tombe sur l'esprit, il le fait passer de l'irréel au réel pour devenir or pur. C'est alors que Ḥallâj put dire : *anâ al-ḥaqq*.

3 - Lorsqu'une chose s'impose à quelqu'un, on dit de lui, par métaphore, qu'il est cette chose. On dit par exemple d'un tel qu'il est généreux et noble. Ḥallâj, submergé par le Vrai dut certainement dire : *anâ al-ḥaqq*.

Il existe toutefois une différence entre cette dernière explication et la première.

Dans le premier cas envisagé, le serviteur s'éteint intégralement à son âme, noyé dans la présence contemplative du Vrai (*shuhûd al-ḥaqq*). *Anâ al-ḥaqq*, je suis le Vrai est un propos que le Vrai fait pro-

noncer au serviteur sous l'effet de l'intensité de son ivresse spirituelle (*sukr*) et dès lors, celui qui s'exprime de la sorte est en réalité Allâh.

Dans le dernier cas, c'est le serviteur qui s'exprime ainsi par hyperbole (*mubâlagha*).

Entre ces deux stations, il y a une différence considérable (que tu remarqueras) si tu es d'entre les Maîtres du « goût » initiatique (*arbâb al-dhawq*).

4 - Lorsque la Lumière de la Majesté divine s'irradie dans l'esprit d'un tel être et que le voile de la nature humaine disparaît, nécessairement l'esprit parvient jusqu'aux confins des demeures de la Béatitude et devient ainsi Vrai du fait que c'est Allâh Lui-même qui l'a établi vrai comme Lui-même l'a dit : ***Allâh réalise le vrai par Ses paroles***. C'est pourquoi le propos *anâ al-ḥaqq* est véridique car le Vrai (par cette réalisation) est plus universel que le vrai en soi et le vrai par un autre que Lui.

Si l'on objecte ceci : De cette interprétation, il résulte que tout être existencié est vrai. Quel est donc le sens de cette appropriation privilégiée (*takhçiç*) ?

Nous répondrons ce qui suit : Quand la lumière du monde divin s'irradie dans l'esprit de l'homme, celui-ci devient parfait dans la réalisation de ce degré et l'appropriation (*ikhtiçâç*) d'un surcroît de perfection lui fait prononcer ce propos.

5 - On peut soutenir que dans cette expression *anâ al-ḥaqq*, le terme pouvant être annexé à je ou moi (*anâ*) (pour le qualifier) est sous-entendu, (la proposition complète devant être alors) : je suis « adorateur » du Vrai (*anâ 'âbid al-ḥaqq*), je suis « invocateur » du Vrai, « remerciant » le Vrai (les trois attributs : adorateur, invocateur et remerciant disparaissant en l'occurence).

B - Seconde question

La seconde question qui se pose au sujet du Vrai est celle-ci :

Pourquoi des Noms d'Allâh - Gloire à Lui - le Vrai est celui qu'on trouve le plus souvent exprimé par les gens du *Taçawwuf* ?

La réponse est donnée par al-Ghazâlî car (dit-il) « la station propre aux Soufis est celle du dévoilement (*mukâshafa*). Or, celui qui s'y trouve voit Allâh comme Vrai et tout autre que Lui comme irréel ».

Les Théologiens scholastiques (*mutakallimûn*) eux, restent dans le domaine de la recherche des preuves démonstratives (*istidlâl*) sur

l'Existance d'Allâh par autre que Lui-même. Il est sûr que le nom par lequel ils s'expriment le plus fréquemment soit ***al-bârî***, le Producteur.

Les Juristes en matière de Loi révélée (*fuqahâ'*) analysent les modalités des obligations qu'elle impose (*kayfiyyat al-taklîf*). L'expression qui prévaut chez eux est « la Loi divine » (*shar'*).

CHAPITRE QUARANTE-SIXIÈME

AL-WAKÎL : LE GERANT, L'INTENDANT, LE MANDATAIRE, CELUI A QUI L'ON CONFIE

Allâh a dit : ***Allâh suffit comme Gérant*** (*kafâ bi-llâhi wakîlan*) (*Coran* IV, 81). ***Allâh nous suffit et quel excellent Intendant*** (*wakîl*) (*Coran* III, 173). ***Ne prenez pas de gérant en dehors de Moi*** (*Coran* XVII, 2).

I- SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache que la *wikâla*, le mandat, la délégation, la procuration, terme dont dérive *al-wakîl,* se définit : l'acceptation de gérer des affaires et la manière de se comporter dans le mandat reçu.

Le Nom divin *al-wakîl* a le sens d'un participe passif. Il signifie : Celui à qui l'on confie (*mawkûl ilayhi*). C'est à Lui que les serviteurs confie la bonne marche de leurs affaires (*maçâliḥ*) et c'est sur Son Excellence qu'ils s'appuient, car la gestion d'affaires préoccupantes (*tafwîd al muhimmât*), confiée à quelqu'un doit remplir deux conditions pour être satisfaisante :

1 - L'incapacité du mandant (*muwakkil*) de mener à bien ses propres affaires. Or, il ne fait aucun doute que la créature en est bien incapable.

2 - Le Mandataire ou Gérant (*mawkûl ilayhi*) doit posséder à la perfection le savoir, la possibilité, le dévouement et la compétence. Il doit, de plus, être dégagé de toute prétention à recevoir quelque rétribution en retour.

Celui qui ignore quelque chose (d'une affaire) ne peut valablement recevoir une procuration. L'injuste, savant et capable, mais qui n'a pas la sollicitude requise, ne peut se voir valablement confier la gestion des affaires. S'il possède ces trois qualités de science, de capacité et de dévouement mais demande quelque rétribution en compensation, l'affaire ne peut lui être confiée, car mener les affaires de l'autre et les tiennes concurremment sans produire de désordre dans les tiennes n'est pas possible.

Lorsque ces quatre qualités se trouvent réunies, il peut mener à bien le mandat, et la gestion des biens peut lui être confiée. Or, il ne fait aucun doute que la perfection de ces quatre qualités ne se trouve réalisée que Chez Allâh - Gloire à Lui et exalté soit-Il - et qu'Il reste Mandataire et Gérant puisque les serviteurs Lui confient la bonne gestion de leurs affaires.

Telle est bien la signification de ces Paroles divines : ***Fais confiance au Vivant qui ne meurt pas*** (*wa tawakkal 'ala-l-ḥayyi-lladhî lâ yamût*) (*Coran* XXV, 58). ***Dieu suffit à celui qui met sa confiance en Lui*** (*wa man tawakkal 'alâ-Llâhi fa huwa ḥasbuhu*) (*Coran* LXV, 3). Et tel est aussi le sens de ce ḥadîth : « *Si vous faisiez confiance à Allâh comme il Lui sied, Il vous sustenterait comme Il le fait pour les oiseaux qui partent le matin affamés et reviennent le soir rassasiés* ».

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-wakîl* t'accorde initialement Sa suffisance tout en veillant sur toi avec sollicitude pour te conférer la beauté de Son investiture sainte (*wilâya*).

On a dit : *al-wakîl* rend grâce de la plus belle manière et comble abondamment celui qui est satisfait de L'avoir pour gérant.

CHAPITRE QUARANTE-SEPTIÈME

AL-QAWÎ : LE TRÈS-FORT, LE TRÈS-PUISSANT *AL-MATÎN* : LE TRÈS-FERME, LE TRÈS-CONSISTANT

Allâh a dit : ***En vérité, Allâh est Celui-qui-ne-cesse-de-pourvoir. Il est le Détenteur de la Force, le Très-Ferme*** (*inna-Llâha huwa-r-razzâqu dhû-al-quwwat-al-matîn*) (*Coran* LI, 58).

I - SIGNIFICATION DU NOM *AL-QAWÎ*

Al-Azharî a dit : « On peut lire *al-matîn* (dans le verset précité) avec désinence I en le considérant comme un adjectif épithète de *dhû al-quwwa* (détenteur de la Force), le sens est alors le suivant : ***Il est Détenteur de la Force très-ferme*** ».

La leçon la plus courante est de décliner le nom *matîn* avec la flexion U qui marque le cas sujet. Dans ce cas, la signification devient : « ***Il est le Détenteur de la Force, le Très-Ferme*** ». Cette dernière leçon est plus conforme à la langue et *al-matîn* est considéré comme une Qualité divine alors que dans la première interprétation, il est un qualificatif épithète de force (*quwwat*) dont la forme féminine du nom - *quwwat* porte le t des noms féminins - n'indique pas réellement un féminin mais un nom masculin (marquant une habitude) comme dans cet autre exemple coranique : ***Celui auquel un avertissement*** (*maw'izhat*) ***est donné de la part de son Seigneur*** (*fa man jâ'ahu maw'izhatun min rabbihi*) (*Coran* II, 275).

Nous ajouterons que les glossateurs sur les Noms d'Allâh soutiennent unanimement que la force (*quwwa*) exprime la perfection de la puissance (*qudra*) et que la fermeté (*matâna*) désigne la plénitude de la force. La force consistante (*quwwa matîna*) est l'expression de la puissance portée au summum de la perfection.

Quant à moi (je soutiens) que la disposition parfaite dans une chose qui produit un effet est appelée force ou aptitude (*quwwa*). Il en est de même de la disposition parfaite dans une chose qui ne peut subir l'effet d'un autre et qui est appelée force.

C'est ainsi qu'un homme ayant la force d'en renverser un autre est nommé fort et robuste (*qawî shadîd*) et pour la même raison, l'homme

qu'on n'arrive pas à renverser est nommé fort. Dans cette interprétation la pierre et le fer sont dits être forts et résistants.

Une fois cela bien compris, nous te disons : si nous admettons que la force (*quwwa*) est rapportée à Allâh qui impose Son influence (*ta'thîr*) aux êtres possibles, le sens à donner au terme *quwwa* est « pouvoir attributif » (*qudra*) car, par elle, Allâh les existencie. Si, d'autre part, nous reconnaissons qu'Allâh ne peut subir l'effet d'un autre, la force et la consistance se réfèrent alors à l'Etre nécessaire par Soi qui implique également d'être tel envers tous les êtres possibles. Or, l'être qui présente ce caractère nécessaire ne peut jamais subir l'influence d'un autre, ni par l'actualisation d'une chose qui se trouve pure privation en Lui, ni par l'anéantissement d'une chose existante.

Si on objecte que le début du verset cité plus haut : ***En vérité, Allâh est Celui qui ne cesse de pourvoir*** (*razzâq*), laisse entendre que la fin du même verset : ***Détenteur de la force consistante***, a trait au pouvoir attributif, nous répondrons de cette manière :

De même que le verset, dans sa première partie, exprime la perfection de la puissance dans la possibilité qu'elle a d'accorder la subsistance à ceux qui en ont besoin, ainsi Allâh étant l'Etre nécessaire par Soi, ne peut jamais subir d'altération. Par contre, ce qui n'a pas en soi l'être nécessaire, ni la permanence par soi, ni les qualités de perfection, ne pourra jamais accorder la subsistance à ceux qui en ont besoin. Il faut donc, nous le savons, que le terme *quwwa,* la force, comporte chacun de ces deux aspects.

II - SIGNIFICATION DU NOM *AL-MATÎN*

Le nom *al-matîn* signifie *shadîd,* l'intense. Il dérive de *matâna,* la fermeté, l'acte d'endurer, la solidité, la robustesse, la vigueur, la consistance. Il vient de *matn,* le milieu du dos (*zhahr*) par lequel la plupart des animaux sont maintenus (cette partie du dos, l'échine étant la plus robuste). C'est pour cette raison qu'on a nommé la force : *quwwa* par les mots : *zhahr* le dos et *matn,* le milieu du dos. Allâh dit dans ce sens : ***Si les hommes et les djinns s'unissaient afin de produire une Récitation*** (*qur'ân*) ***semblable, ils ne pourraient rien présenter d'équivalent, fussent-ils des auxiliaires les uns pour les autres*** (*Coran* XVII, 88). On dit alors que le mot *matîn* a le sens de fort (*qawî*).

Sache-le bien ! Il ne convient pas d'appliquer à Allâh le sens de *matn,* le milieu du dos et *çalâba,* le fait de s'endurcir. Il faut alors que le nom *al-matîn* soit attribué à Allâh en conséquence de la signification étymologique qui indique soit la disposition parfaite qui produit un effet chez l'autre, soit celle qui ne peut subir l'effet d'un autre.

On a soutenu également que *al-qawî* comportait le sens de *al-muqwî,* le paradigme *fa'îl* signifiant *muf'il,* Celui qui rend fort. Ce nom se réfère alors à une Qualité divine d'activité.

Abû Sulaymân al-Khaṭṭâbi a dit : « On trouve dans l'énumération des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins le Nom *al-mubîn,* le Très-Evident, l'Indubitable au lieu de *al-matîn.* Le sens de *al-mubîn* en fait une des qualités de la Fonction divine et de celle de l'Un (*çifât al-ilâhiyya wa al-waḥdâniyya*).

Le même auteur dit que *al-matîn* signifie *al-maḥfûẓh,* Celui qui est préservé.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR A CES DEUX NOMS

Si le serviteur était d'une force extrême, il n'aurait nul besoin de se tourner vers un autre qu'Allâh, mais puisqu'il n'est pas dans une telle disposition, il ne devra pas se laisser influencer par les suggestions de l'âme mais préférer la Vie future aux passions psychiques. S'il se laisse absorber par les attraits de la nature corporelle, son esprit est alors réduit au comble de la faiblesse.

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CES DEUX NOMS

Ils disent que Celui qui a conscience de la force d'Allâh renonce à sa propre fermeté et s'attache à la Faveur divine.

On a dit : *al-qawî al-matîn* est Celui que personne ne peut assister ni qu'aucune limite ne circonscrit.

CHAPITRE QUARANTE-HUITIÈME

AL-WALÎ : LE TRES-PROCHE, LE TUTEUR, LE PRÉPOSÉ, L'AUXILIAIRE, L'AMI, LE MAÎTRE, LE PRÉVENANT

I - FONDEMENTS CORANIQUES

1) ***Allâh est le Maître très-proche*** (*walî*) ***de ceux qui sont fidèles*** (*Coran* II, 257).

2) Il fait dire à Joseph - sur lui la paix - *:* ***Tu es Mon Préposé*** (*walî*)[1] ***en ce bas-monde et dans la vie future*** (*Coran* XII, 101).

Il s'agit, en l'occurence du Maître prévenant (*al-Mawlâ*).

3) Les Fidèles disent à propos d'Allâh : ***Tu es notre Maître Très-Prévenant*** (*anta mawlâ-nâ*) (*Coran* II, 286).

4) ***Ensuite, ils seront ramenés à Allâh, leur Maître très-proche*** (*mawlâ*)*,* ***le Vrai*** (*Coran* VI, 62).

5) ***Cela parce qu'Allâh est l'Auxiliaire Très-Proche*** (*mawlâ*) ***de ceux qui sont fidèles. Quant aux infidèles, ils n'ont point d'auxiliaire très-proche*** (*Coran* XLVII, 11).

Ces versets montrent que le Seigneur (*rabb*) est le Maître-Prévenant ou l'Ami (*walî*) de Ses serviteurs.

D'autres versets indiquent que le serviteur est le *walî* du Seigneur, Allâh ne dit-Il pas : ***Non certes ! Nulle crainte ne sera sur les amis*** (*awliyâ',* pluriel de *walî*) ***d'Allâh et ils ne seront point attristés*** (*Coran* X, 62).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

Ce nom comporte plusieurs interprétations :

1) *Al-mutawallî :* celui qui est investi des affaires, y est préposé comme le tuteur (*walî*) pour l'orpheline ou pour la femme dans le rite du mariage.

La signification véritable de ce mot vient de sa racine *W.L.Y*, être proche. Le *walî* est aussi le *wâlî,* participe actif signifiant le Préposé, le Régisseur, le premier (*walî*) ayant un sens intensif.

[1] Ou encore : mon *Maître-Proche.*

2) *Al-walî* est l'Auxiliaire (*nâçir*).

Allâh a dit : ***Les Fidèles, hommes et femmes, sont les auxiliaires*** (*awliyâ'*) ***les uns des autres*** (*Coran* IX, 71). Mais l'auxiliaire véritable des créatures est Allâh : ***Nous sommes vos Auxiliaires*** (*awliyâ'*) ***dans la vie de ce bas-monde et dans l'Autre*** (*Coran* XLI, 31). De même dit-on : les auxiliaires (*awliyâ'*) du sultan.

Sache que, dans ces deux acceptions, le nom *al-walî* est une qualité divine d'activité. Toutefois, le premier sens, s'appliquant aux Fidèles, aux mécréants et à toutes les autres créatures, est plus général que le second qui convient aux seuls Fidèles.

3) *Al-walî* a le sens de *al-muḥibb,* le Bien-Aimant ou l'Ami : ***Allâh est l'Ami*** (*al-walî*) *de ceux* ***qui sont Fidèles*** (*Coran* XLVII, 11). C'est dire qu'Il les aime (*yuḥibbuhum*)

4) *Al-walî* a le sens de *al-muwâlî,* celui qui est proche. La proximité prévenante (*muwâlâ*) d'Allâh est l'amour (*maḥabba*) qu'Il a pour Ses serviteurs.

Sache que le mot *al-mawlâ* a, dans l'usage, aussi bien le sens de celui qui affranchit (*mu'ṭiq*) que de celui qui est affranchi (*mu'ṭaq*), celui d'être l'auxiliaire, le protecteur, le cousin ou proche parent, l'allié et le préposé à une affaire.

L'origine ou principe n'admet pas la participation (*al-açl 'adam al-ishtirâk*) et ne provient jamais de ce qui possède des caractéristiques communes. Or, la commune mesure implique proximité (*al-qadr al-mushtarak huwa al-qurb*). Pour cette raison donc les philologues, précisent que *al-walî* est celui qui est proche (*qarîb*). Ainsi, emploie-t-on le verbe *walâ* pour exprimer qu'une chose est proche de soi. On dira : un tel est proche (*yalî*) d'un autre par le rang. Allâh dit de même (du mécréant) : ***Plus près de toi et plus près*** (*awlâ laka fa awlâ*) (*Coran* LXXV, 34) par menace, c'est-à-dire « ce dont je t'avertissais est proche de toi et tout près de toi. Prends-y garde ! ».

Il est donc bien établi que la racine de ce mot exprime la proximité. Ce sens résulte (des acceptions que prend cette racine et que nous venons de mentionner à savoir) : celui qui affranchit ou qui est affranchi, l'auxiliaire, le cousin, l'allié, le préposé à une affaire, car tous ces exemples expriment nécessairement les caractéristiques de la proximité et de la contiguïté (*ittiçâl*).

Ceci bien compris, le fait qu'Allâh soit *walî* avec Ses serviteurs dénote Sa proximité par rapport à eux. Ne dit-Il pas : ***Et Lui est avec vous où que vous soyez*** (*wa huwa ma'akum aynamâ kuntum*) (*Coran* LVIII, 4) : ***Nous sommes plus près*** (*aqrab*) ***de lui*** (*de l'homme*) ***que sa veine jugulaire*** (*Coran* L, 16) : ***Il n'y a pas d'entretien secret*** (*najwa* ou *d'entretien salvateur*) ***à trois sans que Lui ne soit le Quatrième*** (*Coran* LVIII, 7).

Sache-le ! Les hommes estiment que ces versets expriment la proximité portée à son maximum, mais selon moi, la proximité d'Allâh par rapport à Son serviteur est plus étroite que le laisse entendre le sens obvie de ces versets. Ces exemples entraînent généralement l'adhésion de la plupart des hommes. On peut l'expliquer ainsi : La nature ou quiddité (*mâhiyyât*) des êtres possibles ne se trouve qualifiée par l'existence que grâce à la médiation de l'Acte existentiateur du Divin Artisan (*al-çâni'*). Pour cette raison, les quiddités des êtres possibles se trouvent, originellement, réunies par cet Acte existentiateur de l'Artisan Divin et, c'est ensuite, par la médiation de cet Acte que l'existence se trouve réalisée pour eux. Leur proximité d'Allâh, résultat de l'Acte existentiateur du Divin Artisan est plus grande que celle qu'ils obtiennent dans l'existence. Bien plus, on peut relever ici une finesse supplémentaire devant l'évidence, pour nous, que les quiddités et les Réalités essentielles se trouvent être telles par l'Acte de l'Artisan qui les rend existantes. Il en résulte que Son Acte, qui les existencie, est antérieur à leur actualisation et ainsi la proximité de l'Artisan Divin par rapport aux êtres est plus parfaite que celle qu'ils ont par rapport à eux-mêmes (par l'existence).

Tel est le commentaire sur le Nom *al-walî*.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Il résulte de ce que nous venons d'exposer que le Vrai est le Maître-Aimé Très-Proche (*walî*) du serviteur et que celui-ci est l'Aimé-très-proche (*walî*) du Vrai.

Pour participer à ce nom, le serviteur s'efforcera de réaliser la sainteté (*wilâya* ou la contiguité) qui ne sera obtenue de manière parfaite qu'en se détournant de tout autre qu'Allâh, et qu'en acceptant de recevoir intégralement la Lumière de la Majesté divine.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-walî* est Celui qui prête assistance à Ses Saints ou Amis rapprochés (*awliyâ'*) et qui réduit Ses ennemis. Le *walî* est secouru par la bienveillante attention de Dieu, mais l'ennemi, lui, est contraint par le statut qui régit son opposition à Dieu.

On a dit : *al-walî* aime Ses Saints sans motif et ne les rejette pas en les exposant à l'humiliation.

On a dit : *al-walî* est Celui qui prend en charge le gouvernement des âmes en les poliçant et qui garde les cœurs en les éduquant.

On a dit : *al-walî* est Celui qui dispense généreusement Ses bienfaits et qui accomplit Sa Promesse avec véracité.

CHAPITRE QUARANTE-NEUVIÈME

AL-ḤAMÎD : LE TRÈS-LOUANGE CELUI-QUI-LOUANGE CELUI-QUI-EST-DIGNE-DE-LOUANGES

Allâh a dit : ***Il conduit vers la Voie du Puissant irrésistible et du Très-Louangé*** (Coran XXXIV, 6), ***Lui est Très-Louangé, Très-Glorieux*** (Coran XI, 73).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

1 - Allâh est Celui qui louange (*al-ḥâmid*) et les louanges qu'Il s'adresse ne cessent pas.

Allâh a dit : ***La louange*** (*ḥamd*) ***est à Allâh, le Seigneur des êtres de l'Univers*** (*Coran* I, 1). Ses louanges redoublées (*thanâ'*) sont destinées aux Fidèles qui se trouveront être existenciés.

2 - *Al-ḥamîd* a le sens de *al-maḥmûd,* le Louangé, c'est-à-dire : Louangé par la Louange qu'Il se fait à Lui-même et par celle que Ses serviteurs Lui adressent, selon cette parole : ***C'est Nous qui Te glorifions par Ta Louange*** (*Coran* II, 30).

3 - *Al-ḥamîd* a aussi le sens de Celui à qui reviennent de droit louange et éloge.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur se trouve digne de louanges quand ses convictions le préservent des incertitudes et ses actes des concupiscences. Plus parfait sera-t-il dans ces dispositions et plus digne de louange se trouvera-t-il !

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-ḥamîd* est Celui qui te donne la réussite dans les actes de bien, qui te loue de les accomplir, qui efface de toi les actes mauvais et qui n'a pas à te faire rougir de les mentionner.

Sache-le ! Les gens ordinaires louangent Allâh pour les plaisirs corporels qu'Il leur procure. Les gens de l'élite Le louangent pour les

bienfaits spirituels qu'Il leur accorde. Les Rapprochés Le Louangent (Lui seul) car Ils ne trouvent rien en dehors de Lui.

CHAPITRE CINQUANTIÈME

AL-MUḤÇI : CELUI-QUI-GARDE-EN-COMPTE

Allâh a dit : ***Il garde* ou *compte*** (*aḥçâ*) ***toute chose en nombre*** (*Coran* LXXII, 28).

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache que cet acte de garder ou de compter (*iḥçâ*) se réfère soit :

1 - à la science qu'Allâh possède du nombre des réalités existantes dans leurs moindres aspects, de celui de leurs mouvements et de leurs repos.

2 - à la connaissance éternelle qu'Allâh ne cesse de garder à leur sujet. Le premier sens est plus extérieur.

3 - au dénombrement des actes des créatures, le Jour de la Résurrection, en vue de la reddition de comptes, car Allâh a dit : ***Allâh l'a gardé en compte alors qu'ils l'ont oublié*** (*Coran* LVIII, 6). Dans le même ordre d'idées, citons ce verset : ***Pourquoi donc cet écrit ne laisse-t-il aucune chose petite ou grande sans la prendre en compte ?*** (*Coran* XVIII, 49).

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur, sachant que le Seigneur garde en compte toutes choses importantes ou non qui le concernent, devra (s'efforcer) de les garder en son âme.

On questionna Dâoud at-Ṭâ'î au sujet du jet de pierres (contre les stèles de lapidation à Minâ lors du Pèlerinage). Il répondit : « Le jet de pierre est bien mais observe aussi ce que tu dois espérer de tes jours ! ».

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-muḥçî* est Celui qui regarde l'extérieur (de l'être) et qui est bien informé des secrets.

On a dit : *al-muḥçî* est Celui qui observe manifestement tes souffles et qui veille intimement sur tes sens.

On a dit : C'est Celui qui conserve le nombre de tes œuvres d'obéissance et qui connaît chacun de tes états.

CHAPITRE CINQUANTE ET UNIÈME

AL-MUBDI' : CELUI-QUI-PRODUIT-SANS-MODÈLE, CELUI-QUI DONNE-L'ORIGINE *AL-MU'ÎD* : CELUI-QUI-RÉINTÈGRE, CELUI-QUI-FAIT-REVENIR

Allâh a dit : ***C'est Lui qui produit sans modèle et qui fait revenir*** (*Coran* LXXXV, 13). ***C'est Lui qui produit la Création sans modèle puis la fait revenir*** ou ***la réintègre*** (*Coran* XXX, 27).

Sache que la doctrine des gens de notre École est d'affirmer qu'Allâh fait disparaître les choses et les réintègre selon leurs conditions essentielles (*yu'îdu-hâ bi a'yâni-hâ*).

Al-Ghazâlî[1] a dit : « Quand il n'a pas de modèle préalable, l'Acte existentiateur est nommé *ibdâ' :* l'acte de produire sans modèle ; avec un modèle préexistant, il porte le nom de *i'âda :* l'acte de réintégrer ou de réitérer. On estime que cette interprétation prête à difficulté du fait de la réintégration de ce qui est dépourvu de réalité (*li i'âdât al-ma'dûm*) ».

Nous avons traité de cette question dans notre ouvrage sur les quarante fondements de la Religion[2].

Le bien-fondé de la preuve attachée à cet aspect doctrinal se trouve dans le Livre d'Allâh : ***Dis ! Il les fera vivre Celui qui les a fait croître une première fois*** (*Coran* XXXVI, 79).

[1] In opus cité.

[2] In opus cité.

CHAPITRE CINQUANTE-DEUXIÈME

AL-MUḤYÎ : CELUI-QUI-FAIT-VIVRE
AL-MUMÎT : CELUI-QUI-FAIT-MOURIR

Allâh a dit *: **C'est Lui qui vous fait vivre et mourir*** (*Coran* II, 28). Il a dit, dans le récit d'Abraham - sur lui la paix - : ***Celui qui me fera mourir puis me fera vivre*** (*Coran* XXVI, 81) ***: Vous étiez morts et Il vous a fait revivre*** (*Coran* II, 28).

I - SIGNIFICATION DE CES NOMS

Sache que la vie et la mort procèdent d'Allâh comme le prouvent ces versets ***: Celui qui a créé la mort et la vie*** (*Coran* LXVII, 2) et : ***Allâh rappelle les âmes au moment de leur mort*** (*Allâh yatawaffâ-l-anfusa ḥîna mawti-hâ*) (*Coran* XXXIX, 42).

Sache-le ! Allâh vivifie la goutte de semence (*nutfa*) et l'agglutination (*'alaqa*) en créant la vie en elles. Il donne vie à la terre en faisant descendre la pluie fertile. Il a dit ***: Regarde les traces de la Miséricorde d'Allâh ; comment donne-t-Il la vie à la terre après sa mort*** (*Coran* XXX, 50).

Quand Allâh fait mourir, Il fait la louange de cet acte afin que l'on connaisse qu'Il est capable de gérer toute chose comme Il l'entend et le détermine.

Si l'on demandait : quel est le sens de ces deux versets : ***Dis ! l'Ange de la Mort vous rappellera*** (*Coran* XXXII, 11) et, ***Nos Messagers les rappeleront*** (*Coran* VII, 37), nous répondrions ceci : déterminer la mort, en réalité, est l'acte d'Allâh. Toutefois, dans le domaine soumis aux causes secondes, elle est déléguée à l'Ange de la mort qui s'entoure de préposés et d'auxiliaires. Cette délégation est confiée tantôt aux auxiliaires, tantôt aux responsables, tantôt au Créateur, car, en définitif, c'est Lui le Producteur (*mu'aththir*) de toute chose.

Sache bien qu'Allâh fait vivre et mourir. Il donne la vie au corps par l'esprit. Il vivifie les esprits par les connaissances et les intuitions (*wâridât*) dont l'origine est le Monde du Mystère. Car Allâh a dit : ***Et***

celui qui était mort et que Nous avons rendu à la vie (*Coran* II, 22). ***Les Vivants et les Morts ne sont pas égaux*** (*Coran* XXXV, 22).

II - DIRES DES MAÎTRES SUR CES DEUX NOMS

Ils disent : *al-Muḥyî* est Celui qui te vivifie par Son *dhikr*[1], Lui qui veut te rendre serviteur par Sa Bonté et qui t'élève pour que tu Le remercies. *Al-mumît* est Celui qui cause la mort de ton coeur par la négligence, celle de ton âme par l'emprise des défauts et celle de l'intelligence par la passion.

On a dit : *al-Muḥyî* est Celui qui vivifie le coeur des Connaissants par Sa propre connaissance sous tous aspects et qui vivifie leur esprit par la subtilité de Sa contemplation.

On a dit : *al-Muḥyî* est Celui qui vivifie les Connaissants par les grâces propices (*mawâfaqât*) et *al-mumît* Celui qui provoque la mort des pêcheurs par les actes de désobéissance (*mukhâlafât*).

[1] Pour les différentes significations de ce terme, voir première partie, chapitre VII.

CHAPITRE CINQUANTE-TROISIÈME

AL-ḤAYY : LE VIVANT

Allâh a dit : ***Allâh, nul dieu autre que Lui, le Vivant, l'Immuable*** (*Coran* III, 2). ***C'est Lui le Vivant, nul dieu autre que Lui*** (*Coran* XL, 65). ***Mets ta confiance dans le Vivant qui ne meurt point*** (*Coran* XXV, 58).

Sache-le ! Allâh se qualifie de Vivant (*ḥayy*) ce qui signifie qu'Il est le Vivant qui ne meurt pas. N'as-tu pas considéré que le vivant susceptible de mourir est, dans sa condition, comme mort. Allâh dit à ce sujet : ***En vérité tu es mort et eux sont morts*** (*inna-ka mayyitun wa inna-hum mayyitûna*) (*Coran* XXXIX, 30).

DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

On raconte que l'un des fils d'un homme vint à mourir. Le père pleura à en devenir aveugle. Un autre de ses enfants lui dit : « Pêcheur, tu l'es d'aimer un vivant mortel ! Pourquoi donc n'aimes-tu point le Vivant qui ne meurt pas afin de ne pas être subjugué par la tristesse ? ».

Les Maîtres disent que celui qui se trouve vivant par Allâh ne peut mourir car Il a dit : ***Ne crois pas que ceux qui ont été tués dans la Voie d'Allâh sont morts. Bien au contraire, vivants sont-ils chez leur Seigneur*** (*Coran* III, 169).

Ash-Shiblî a dit : « Je m'étonne de celui qui se souvient de la mort et qui ne peut oublier les gens de ce bas-monde. Et je m'étonne (aussi) de celui qui se souvient d'Allâh sans qu'Il ne puisse oublier son âme ».

Sache qu'il ne convient pas d'appliquer le terme *ḥayawân,* être animé, à Allâh bien qu'il soit possible d'employer à Son sujet le nom « le Vivant » (*al-ḥayy*) car la liste des Noms divins est arrêtée par tradition (*tawqîf*)[1].

---

[1] Voir première partie, chapitre VIII.

CHAPITRE CINQUANTE-QUATRIÈME

AL-QAYYÛM : L'IMMUABLE, LE SUBSISTANT-PAR-SOI

I - FONDEMENT CORANIQUE

Allâh a dit : ***Allâh (est) nul dieu autre que Lui, le Vivant, l'Immuable*** (*Coran* III, 2). ***Les visages s'humilient devant le Vivant, l'Immuable*** (*Coran* XX, 111).

La lecture d''Omar Ibn Al-Khaṭṭâb était : *Al-Qayyâm*

On trouve les mots suivants apparentés à celui-ci :

1) *Al-qâ'im :* Celui qui maintient, comme dans ce verset : ***Allâh témoigne ainsi que les Anges et les détenteurs de la Science qu'il n'y a nul dieu autre que Lui, Celui qui maintient l'Equité*** (*qâ'iman bi-l-qist*) (*Coran* III, 18).

2) *Al-qayyim :* qui est immuablement conforme, le parfaitement orthodoxe ou droit. Ce nom n'est pas donné à Allâh bien qu'on le rencontre comme qualificatif du Coran : ***Louange à Allâh qui a fait descendre le Livre sur Son serviteur et n'y a pas mis de tortuosité. Il est orthodoxe ou droit*** (*qayyim*) (*Coran* XVIII, 1 & 2).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache que les existants (*mawjûdât*) peuvent être considérés de manières différentes : Ils sont tous nécessaires (*wâjiba*), certains sont possibles (*mumkin*) et d'autres nécessaires (*wâjib*) *:*

1) Dans le premier cas (celui où tous les êtres sont nécessaires) la proposition contraire : (aucun être n'est nécessaire) exprime que tous les êtres existants sont contingents. Or, un tel jugement est absurde car si tous les êtres étaient possibles, ils se trouveraient tous être existenciés sans principe de causalité. La proposition : tous les êtres sont nécessaires, est donc contradictoire.

2*)* Le deuxième cas, celui où l'on trouverait deux existants nécessaires, est également absurde. En effet, si deux êtres étaient nécessaires par soi, ils seraient tous deux impliqués dans le copartage de la Nécessité (*wujûb*) tout en se distinguant l'un de l'autre par leur autodétermination. La composition apparaîtrait alors dans la nature de cha-

cun d'eux. Or, tout composé rentre dans la définition du possible. Il en résulterait que chacun d'eux serait possible, ce qui est contradictoire (avec la proposition initialement posée : l'existence de deux êtres nécessaires).

3) Il ne reste que la troisième solution celle où l'Unique est nécessaire et les autres possibles. Or, l'unique (*wâḥid*) étant nécessaire par soi est immuable (*qâ'im*) par soi et se passe d'un autre.

Tout, hormis le Nécessaire, est possible et tout possible se fonde sur l'Etre nécessaire (*wâjib*). Il en résulte que tout sauf Lui s'y réfère. Il est donc la Cause de l'existence de tout autre que Lui et la cause qui confère l'immutabilité (*taqwîm*) à toute chose. Il faut alors que l'Unique soit immuable par soi et qu'Il le soit absolument. Il doit aussi être la cause du maintien (*qawâm*) de toute chose sans aucune restriction, ce qui nécessite qu'Il soit immuable (*qayyûm*).

Le terme *qayyûm* est la forme intensive de *qiyâm,* l'acte de se tenir immobile. La signification parfaite de cette forme intensive est que *al-qayyûm* détient la suffisance (*istighnâ'*) qui se passe de tout et nécessite l'indigence radicale (*iftiqâr*) de tout sauf Lui. D'après cette démonstration claire, il est certain qu'Allâh est l'Immuable (*qayyûm*) et le Réel (*ḥaqq*) par rapport à toutes les réalités existantes.

Ceci posé, nous te dirons : La vertu (*ta'thîr*) de ce Nom divin *al-qayyûm* sur les choses peut être déterminée soit par une causalité nécessaire (*îjâb*), soit par une causalité existentielle (*îjâd*).

Dans le premier cas, la primordialité (*qidam*) de *al-qayyûm* entraînerait celle de toutes les autres choses, ce qui est absurde.

Il faut alors que l'influence de ce Nom divin se manifeste par existentiation (*îjâd*). L'Existentiateur (*mûjid*), qui agit avec dessein (*bi al-qaçd*) et libre arbitre (*ikhtiyâr*), doit être envisagé comme Quiddité ou Principe (*mâhiyya*) des choses destinées à l'existentiation. Il faut alors que l'Influent (*mu'aththir*) de l'Univers soit un Agent toujours en acte (*fa''âl*) qui ne cesse de réaliser Son projet (*darrâk*). Le Nom divin : le Vivant (*al-ḥayy*) n'a pas d'autre signification que celle-ci - et il est certain qu'Il est vivant. Pour cette raison, Allâh a dit : ***Le Vivant, l'Immuable*** (*al-ḥayy al-qayyûm*) (*Coran* III, 2). Il montre par le nom : le Vivant, qu'Il est savant et puissant, et par le nom : l'Immuable, qu'Il se maintient (*qâ'im*) par soi et dispose immuablement (*muqawwim*) toute

chose. De ces deux Noms fondamentaux s'élaborent toutes les questions relatives à la Science de l'Unité divine (*tawḥîd*).

Sache-le ! Affirmer qu'Allâh est Immuable implique plusieurs conséquences :

Première conséquence :

L'Etre nécessaire par soi est unique, Sa Quiddité (*mâhiyya*) ne peut être composée de parties car si la quiddité de Celui-ci l'était, Il se trouverait dépendre de chacune d'elles qui demeureraient ainsi autres que Lui. Or, tout composé, devant subsister par un autre et non par soi, ne peut faire subsister un autre que lui et (de ce fait) n'est pas absolument immuable. Il faut donc que l'Immuable soit singulier (*fard*) en soi et cette singularité (*fardaniyya*) entraîne à son tour deux conséquences :

- La première est qu'il ne peut coexister deux choses, chacune reconnue nécessaire par soi, puisqu'elles deux seraient impliquées dans le copartage de la nécessité essentielle (*wujûb dhâtî*) tout en se distinguant l'une de l'autre par leur propre détermination, auquel cas la multiplicité apparaîtrait dans l'essence de chacune d'elles.

- La seconde est qu'Allâh est singulier, qualité qui L'empêche d'être localisable (*mutaḥayyiz*). En effet, l'être localisable est susceptible d'être divisé en parties, soit mesurables selon certains, soit idéalement selon tous et, en tant que tel, il partage la localisation avec les êtres de même nature tout en se distinguant d'eux par sa propriété. Cet être réalise donc la composition (*tarkîb*) dans sa quiddité ! Mais s'il n'est pas localisable, il ne sera jamais soumis à la dimension !

Deuxième conséquence :

Il résulte de Son Immutabilité (*qayyûmiyya*) qu'Il n'est soumis ni au lieu (*maḥall*), ni à l'accident (*'araḍ*) dans une substance (*mawḍû'*), ni à la forme (*çûra*) dans une matière (*mâdda*) car l'état (*ḥâl*) (pour se produire) est assujetti au lieu, au contraire de l'Immuable qui n'est jamais nécessité (par quoi que ce soit).

Troisième conséquence :

Certains maîtres authentiques professent que la science (*'ilm*) n'a de sens que dans la présence de la réalité connaissable (*ḥuḍûr ḥaqîqat al-ma'lûm*) chez le connaissant (*'âlim*). Si le savant est immuable, il subsiste par soi de sorte que la réalité connaissable est présente en Lui

qui est savant par essence, cette réalité portant effet (*mu'aththira*) sur les autres. Il connaît donc de soi-même qu'Il agit sur eux et, en conséquence, Il les connaît. De même connaît-Il toutes les réalités existenciées (*mawjûdât*) dans leurs possibilités selon la disposition qu'Il détermine en elles tant en ampleur qu'en exaltation.

Quatrième conséquence :

Allâh étant immuable par rapport à tout autre que Lui, tout sauf Lui doit être maintenu (*mutaqawwam*) par Lui, c'est-à-dire, existencié par Son Acte existentiateur. Le besoin que toutes les choses ont de Lui rend impossible qu'elles soient permanentes (*ḥâl al-baqâ'*) car, si elles l'étaient il faudrait que l'être existencié puisse produire son existence. Il reste seulement à la chose d'être dans une condition adventice ou privative (*ḥâl al-ḥudûth aw ḥal al-'adam*). Or, dans les deux cas, toute chose autre que Lui est adventice (*muḥdath*).

Cinquième conséquence :

C'est parce qu'Allâh est immuable par rapport à tous les êtres possibles que ceux-ci s'appuient sur Lui avec ou sans intermédiaire (*wâsiṭa*). Or, dans ces deux cas, les serviteurs d'Allâh s'appuient sur Lui dans leurs comportements en sorte que professer la prédestination est inéluctable (*al-qawl bi al-qadar lâziman*). Les deux Noms divins : *le Vivant, l'Immuable,* apparaissent dès lors comme la source de toutes les investigations sur la science divine et il est sûr que les versets coraniques renfermant ces deux Noms font parvenir à l'excellence du but ultime.

Ceci bien compris, nous te dirons : l'Immuable, pour autant qu'Il implique Son maintien par Soi (*taqawwum bi dhâtihi*) fait référence soit à la Réalité qui Lui est propre (*wujûdihi al-khâçç bihi*), soit à la négation absolue (*salb*). (Sous ce double aspect) il s'agit de Sa Suffisance (*istighnâ'*) qui se passe de tout.

L'Immuable en tant que Soutien qui maintient (*muqawwin*) toute chose est envisagé dans Ses rapports (*iḍâfât*) (avec les réalités relatives).

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

On rapporte qu'Ibn 'Abbâs disait : « Le Nom suprême d'Allâh (lit. le plus immense des Noms d'Allâh) est *al-ḥayy al-qayyûm,* le Vivant-Immuable ».

'Alî - sur lui la paix - a dit : « Le jour de la bataille de Badr, je participais un certain temps au combat, puis je revenais vers l'Envoyé d'Allâh - qu'Allâh lui accorde la grâce et la paix - en observant ce qu'il faisait. Il se trouvait assis et répétait « O Vivant ! O Immuable » sans rien ajouter d'autre. Puis, je repartais au combat et je revenais alors qu'il prononçait toujours la même invocation. Je ne cessais d'aller et venir et de l'observer. Il n'ajouta rien d'autre jusqu'à ce qu'Allâh lui assura la victoire ».

Sache-le ! Quiconque connaît qu'Allâh est Celui qui se maintient immuable (*al-qâ'im*), le Tenant orthodoxe (*al-qayyim*), l'Immutable (*al-qayyâm*) et l'Immuable (*al-qayyûm*) a détaché son coeur des créatures.

Abû Yazîd (al-Bisṭâmî) a dit : Quand tu t'en remets à Dieu, n'espère pas trouver pour toi d'autre auxiliaire que Lui, ni pour ta subsistance d'autre Intendant que Lui, ni pour ta science d'autre Témoin que Lui.

CHAPITRE CINQUANTE-CINQUIÈME

AL-WÂJID : L'OPULENT, CELUI-QUI-TROUVE, LE NOSTALGIQUE

Ce Nom ne se trouve pas dans le Coran mais l'accord de la Communauté est total sur le fait qu'il est un Nom divin.

On disingue trois aspects dans son interprétation :

1) *Al-Wâjid* est le Riche, l'Opulent (*ghanî*). Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : « *La lenteur délibérée du riche* (*wâjid*) *à donner est injustice* ».

On dit : un tel possède suffisamment de biens (*wajada*) quand il se suffit à lui-même et qu'il les obtient par sa capacité à réaliser ses objectifs.

2) *Al-Wâjid* dérive de *wujûd* qui signifie *'ilm :* l'acte de savoir ou de connaître, la prise de conscience, la constatation.

On dit, par exemple : j'ai trouve (*wajadtu*) un tel perspicace, c'est-à-dire : je le sais être perspicace.

Allâh dit : ***Les actes de ceux qui sont mécréants sont semblables à un mirage dans une vaste étendu plane. Celui qui est altéré pense que c'est de l'eau. Quand il y arrive, il ne trouve rien*** (*lam yajid shay'an*) ***mais il trouve*** (*wajada*) ***Allâh auprès de lui qui lui arrêtera son compte*** (*Coran* XXIV, 39), ce qui veut dire qu'il sait que Dieu est auprès de lui.

3) *Al-Wâjid* signifie encore : celui qui est triste (*ḥazîn*).

On dit : Il a trouvé un tel affligé (*wâjid*) de telle chose c'est-à-dire dans un état de tristesse (*mawjida*). Or, cette disposition ne peut concerner Allâh de sorte qu'on Lui attribue les conséquences qui en découlent, celles de vouloir surseoir au châtiment contre les infidèles.

CHAPITRE CINQUANTE-SIXIÈME

AL-WÂḤID : L'UNIQUE, LE SEUL
AL-AḤAD : L'UN

Allâh a dit : ***Votre Dieu est un Dieu unique*** (*wa ilâhukum ilâhun wâḥidun* (*Coran* II, 163). ***Dis ! Lui Allâh*** (*est*) ***Un*** (*aḥad*) (*Coran* CXII, 1).

I - COMMENTAIRE DU NOM *AL-WÂḤID* : L'UNIQUE

Sache-le ! On peut entendre par l'Unique (*al-wâḥid*) la négation de la multiplicité (*kathra*) dans l'essence, ou la négation du contraire (*ḍidd*) et du semblable (*nidd*).

Al-wâḥid est aussi le premier (*awwal*).

Ce nom *al- wâḥid* comporte plusieurs interprétations :

1) La première : l'Unique est une Réalité (*shay'*) qui ne peut recevoir la division. Nous avons dit : réalité (*shay'* ou chose) pour éviter une possible assimilation à la privation (*ma'dum*) car celle-ci aussi ne peut être divisée (puisqu'elle n'existe pas). Nous avons précisé : qui ne peut recevoir la division, par précaution, car les deux réalités suivantes : un seul homme (*rajul wâḥid* ou un homme unique) et une essence unique (*dhât wâḥida*) admettent la division. Mais l'Unique véritable (*wâḥid haqîqî*) n'accepte la division d'aucune manière.

Le Maître Abû Isḥaq[1] a dit : « L'Unique est la chose – sous-entendant : qui ne peut être divisée – car, dit-il, ce qui est divisible est au moins composé de deux choses et non pas d'une seule chose ».

2) La deuxième : Certains disent que l'Unique est Celui à qui ne conviennent ni diminution (*waḍ'*), ni augmentation (*raf'*) (d'aucune sorte), au contraire de cette parole que tu exprimes ainsi : un être humain unique, car tu entends, par cette expression, un (certain) être humain (*insân*) sans aucun doute et non l'homme d'une manière générale (*rajul*). L'accroissement de quelque chose d'autre en relation avec lui est toujours possible tandis que le Vrai est Unique par essence.

[1] Il s'agit de Abû Isḥaq an-Nazhzhâm.

3) La troisième : Certains disent que *Al-wâḥid*, l'Un ou le Premier, ne fait pas partie des nombres. (Une preuve de cette affirmation se présente de cette manière) : un nombre quelconque est la moitié de la somme de ses deux extrêmes, un et trois donnent quatre dont la moitié est deux. Nous savons donc que deux est un nombre et le plus petit d'entre deux. Par contre, un (*wâḥid*) n'est pas un nombre puisqu'il n'a qu'un seul nombre – deux – qui le suit (et aucun qui le précède).

Sache que la substance indivise ou simple (*jawhar fard*) est réellement unique (*wâḥid ḥaqîqî*), dans cette interprétation.

Si on avançait, toujours dans cette interprétation, que l'Unique est assenti comme la moindre des réalités (*aqall al-qalîl*) à l'exemple de la substance indivise parcequ'on l'estime une réalité insignifiante ou élémentaire (*ḥaqîr*), cette manière de voir étant impossible dans le cas d'Allâh, nous répondrions ceci :

L'indivis (*fard*) qui est qualifié par la petitesse (*çighr*) et la paucité (*qilla*) est ainsi qualifié parce qu'il entrera sûrement en contact (avec un autre élément indivis) qui lui est contigu de telle sorte que ce processus prend de l'importance et prolifère. Isolé des autres indivis, on dit qu'il est petit et insignifiant mais quand d'autres entrent en contact avec lui et s'y incorporent, on dit, à cause de cette réunion, que l'ensemble prend de l'importance. Il est donc sûr que la substance indivise qualifiée par l'élémentaire (*ḥiqâra*) reçoit bien ce sens qui ne peut être affirmé pour Allâh – exalté soit-Il – étant donné l'impossibilité de Le qualifier par la petitesse et la paucité.

Ceux qui nient les Qualités divines

Sache-le ! Ceux qui nient les Qualités (divines) prétendent que ceux qui affirment cela ne peuvent pas le faire à cause de Son Unicité (*waḥdâniyya*). En effet, si nous professions le maintien des Qualités innombrables par l'Essence d'Allâh, Dieu (*ilâh*) serait la somme de l'Essence et des Qualités et se trouverait alors composé de choses innombrables. La dimunition et l'augmentation Lui seraient applicables et cette disposition entraînerait qu'on dise de Lui : puissant sans être savant.

Ceux-là prétendent qu'affirmer les huit qualités (d'essence)[2] revient à Le déclarer le *neuvième de neuf* par analogie avec ce verset : ***Sont bien mécréants ceux qui ont dit : « Certes Allâh est le troisième de trois*** (*thâlith thalâtha*)[3] (*Coran* V, 73). » Or, si celui qui professe le trois ou ternaire (*thalâtha*) est mécréant, celui qui l'affirment trois fois (neuf étant égal à trois fois trois) est au comble de la mécréance !

Il est d'évidence que celui qui affirme une essence unique et huit parmi les qualités (divines) soutient par là-même *neuf*, produit de trois fois trois et soulève une nouvelle difficulté en proposant sa solution.

Nous reviendrons sur la deuxième interprétation en précisant ceci :

L'Unique (rappelons-le) est Celui à qui ne peuvent convenir ni diminution, ni augmentation (d'aucune sorte). On peut Lui trouver, en réalité, d'être qui Lui soit équivalent ni dans la nécessité essentielle (*wujûb dhâtî*) ni dans la science de toutes les réalités possibles qui n'ont pas de fin. Celui qui nie les Qualités prétend que Dieu est unique puisqu'en réalité, nul être ne peut Lui être équivalent ni dans la Primordialité, ni dans le Sans-Commencement.

Ceux qui affirment les Qualités divines

Ceux-là affirment des réalités primordiales et sans-commencement.

Telle est l'analyse que l'on peut faire sur le nom *Al-wâḥid*, l'Unique, le Premier.

II - COMMENTAIRES DU NOM *AL-AḤAD*, L'UN

Az-zajjâj enseigne que, dans la langue, la racine de ce mot est *wâḥad.* Al-Azharî précise que le nom verbal de la racine *W.Ḥ.D.* (être un), est *waḥad,* le fait d'être un, comme celui de la racine *Ḥ.S.N.* (être beau) est *Ḥasan,* le fait d'être beau. La lettre (initiale) W se transforme en *hamza* qui est une attaque vocalique avec voyelle *A* de sorte que le mot *waḥad* devient *aḥad.* Une telle transformation est assez fréquente dans la langue.

---

[2] La vie, la science, la volonté, la puissance, la parole, l'ouïe, la vue et la permanence.

[3] La Révélation coranique ne nie pas la Trinité au sens d'un Dieu en trois Fonctions personnelles hypostatiques puisqu'elle n'en parle pas mais de trois Dieux indépendants qui se feraient nécessairement concurrence.

Sache que les différences existant entre les deux noms *wâḥid* et *aḥad* sont les suivantes :

1 - *Al-wâḥid* est le nom donné pour ouvrir la série des nombres. C'est ainsi qu'on dit dans l'ordre : *wâḥid, ithnân, thalâtha,* etc., pour un, deux, trois, etc., mais pour ce premier, on ne dira pas *aḥad,* un.

2 - Dans la négation, le terme *aḥad* est d'un emploi plus général que *wâḥid.* C'est ainsi que l'on dira : Il n'y a pas un être dans la maison, mais deux (*mâ fî al-dâr wâḥid bal fihâ ithnân*). Il serait faux de dire : *mâ fî al-dâr aḥad* (car le sens serait alors : il n'y a ***personne*** dans la maison et on ne pourrait ajouter alors : mais deux personnes).

3 - Le mot *wâḥid* peut qualifier n'importe quelle chose.

Il est convenable de dire : un seul homme (*rajul wâḥid*), un seul habit, etc., mais il n'est pas correct de qualifier une chose affirmativement en exprimant qu'elle est *l'une* avec le mot *aḥad* sauf pour Allâh. Allâh (est) l'Un (*Allâh al-aḥad*).

On ne dira pas : un seul homme avec le mot *aḥad,* etc. C'est comme si Allâh se réservait ce qualificatif (*na't*).

Cependant, l'emploi de *aḥad* demeure possible en mode négatif sauf pour Allâh.

Ainsi, l'on dira : je n'ai vu *personne,* avec le terme *aḥad* (*mâ ra'aytu aḥadan*).

Les deux noms *aḥad* et *wâḥid* sont comparables (dans ce cas) aux deux Noms divins : le Tout-Miséricordieux (*raḥmân*), le Très-Miséricordieux (*raḥîm*), ce dernier impliquant une possible participation (*mushâraka*)[4].

Comme pour le nom *raḥmân,* l'Un (*aḥad*) est le nom que le Dieu-Producteur (*bârî*) s'est réservé pour Lui-même. *Al-Wâḥid,* par contre, admet la participation. Pour cette raison Allâh ne mentionne jamais le nom *aḥad,* l'Un avec l'article déterminatif *LE* (*lâm al-ta'rîf*)[5] mais dit sans cet article : ***Dis Lui Allâh (est) Un*** (*qul huwa Allâh aḥad*) (*Coran* CXII, 1) car ce nom (employé sans l'article) est un qualificatif réservé à Allâh et devient une connaissance ; il se passe donc de la détermination (exprimée par cet article).

---

[4] Voir troisième partie, chapitre I.

[5] Voir pages 183 et 219.

On peut même préciser ceci : Dans le verset cité : ***Dis ! Lui Allâh (est) Un*** (*huwa Allâh aḥad*), Lui (*huwa*) est sujet (*mubtada'* ou inchoatif) et Un (*aḥad*) attribut (*khabar* lit., ce qui donne l'information). Mais en réalité, Lui (*huwa*) a deux attributs : *Allâh* et *Un*. Dans ce verset, la mention du mot *aḥad* (sans l'article) à l'indétermination (*tankîr*) se présente pour rappeler la perfection de l'Unicité divine et pour y attirer l'attention comme dans ce verset : ***Tu les trouveras assurément les plus avides des hommes à la vie*** (*'alâ ḥayâtin*) (*Coran* II, 96).

Al-Azharî a dit : on posa la question suivante à Aḥmad Ibn Yaḥya au sujet du pluriel *al-âḥâd,* les Uns : « s'agit-il du pluriel du nom *al-aḥad,* l'un ? » Il répondit : « Que Dieu nous garde, *al-aḥad,* l'un, n'a pas de pluriel. Il est tout juste possible de dire que *al-âḥâd* est le pluriel de *al-wâḥid,* l'Unique ou l'unité numérique comme on dit *al-ashhâd,* les témoins, pluriel de *al-shâhid,* le témoin ».

On peut encore commenter ce même verset : ***Dis ! Lui Allâh (est) Un,*** de cette façon : Il comprend trois des Noms divins, chacun faisant allusion à l'une des stations des Itinérants vers Allâh :

- La première station, celle des Rapprochés (*muqarrabûn*) est la plus élevée. Ceux-là considèrent les Réalités essentielles (*ḥaqâ'iq*) des choses et trouvent tout privé de réalité, sauf Allâh (*ma'dûm fî dhâtihi*). Aucun être n'est permanent, en réalité, sauf Allâh, dans l'Existence Universelle. Chez les gens de cette première catégorie, le pronom *huwa* (*Lui*) leur suffit car l'allusion qui Le concerne est inconditionnée à cause du caractère unique de *huwa,* Lui, et ne peut faire référence qu'à Lui. Tels sont les Rapprochés[6].

- Les Compagnons de la Droite sont ceux de la deuxième station qui soutiennent également que les êtres possibles sont existants mais (pour les gens de la Droite) cette allusion - c'est-à-dire *huwa,* Lui - nécessite, sans aucun doute, un spécificatif (*mumayyiz*) qui est le nom *Allâh.* C'est pourquoi l'expression *huwa Allâh,* ***Lui Allâh*** leur suffit.

- Les Compagnons de la Gauche sont ceux de la troisième station qui acceptent de considérer la multiplicité comme leur dieu. C'est pour eux qu'il est dit : ***Lui Allâh (est) Un***.

---

[6] Voir chapitre sur le Nom divin *Huwa,* Lui.

A cet endroit, on peut faire une analyse plus approfondie que celle qui précède : celle qui consiste à distinguer les Qualités d'Allâh (*çifât Allâh*) en Qualités de relations (*iḍâfiyya*) et Qualités privatives ou négatives (*salbiyya*) :

- Les premières comprennent des noms tels que : savant, puissant, volontaire, toujours-créateur (*khallâq*)
- Les secondes sont les suivantes : sans corps, sans substance, sans accidents, etc.

Les êtres créés se réfèrent d'abord à la première catégorie de qualités et ensuite à la seconde.

Or, nous disons : le nom *Allâh* désigne la plupart des qualités de relations tandis que le nom *aḥad,* Un, fait référence à la plupart des qualités négatives. De la sorte, l'expression : ***Allâh (est) Un,*** implique l'ensemble des Qualités de la Fonction divine (*ilâhiyya*)[7].

Nous venons de préciser que le nom *Allâh* se référait aux Qualités de relation parce qu'Allâh a droit à l'adoration (*'ibâda*)[8] et que ce droit est seulement réservé à Celui qui régit librement (toute chose) par l'existenciation (*îjâd*) et l'innovation (*ibdâ'*). Ce but ne peut être atteint que par Celui qui se qualifie par la Puissance parfaite, la Science accomplie et la Volonté efficace.

L'ensemble des Qualités négatives concerne la fonction de l'Un (*aḥadiyya*).

Au nom *al-qayyûm,* l'Immuable, nous avons commenté qu'Allâh, Un en Son Essence, nécessite d'être sans localisation, ni substance, ni accident, ni dans un lieu, ni dans une direction, et d'avoir ni contraire, ni égal.

Ces considérations une fois comprise, nous ajouterons : Allâh est Un en Ses Qualités, Un en Ses Opérations, d'une Unité qui exclut toute participation, divisibilité et composition, tout arrangement, Un sans qu'aucune chose ne Lui ressemble et sans qu'Il ne soit analogue aux choses, Un qui se passe de tout (autre), Un, Un absolument, singulier : ***Impénétrable*** (*çamad*) ***qui n'engendre pas et n'est pas engendré, sans qu'Il n'ait d'équivalent*** (*Coran* CXII, 3 et 4).

---

[7] Voir chapitre 3.

[8] Voir partie II, chapitre 2, neuvième dérivation.

Quant au mot *al-waḥîd,* le seul, Allâh en dit : ***Laisse-Moi et avec celui que J'ai créé seul*** (*waḥîdan*) (Coran LXXIV, 11).

Les commentateurs sont unanimes pour dire qu'il s'agit, dans ce verset, des deux enfants de (Wâlid b.) al-Mughîra[9]. Le terme *waḥîd*(*an*) est un circonstanciel qui peut s'appliquer au Créateur (*khâliq*) ou à la créature.

Dans le premier cas, le verset peut recevoir deux interprétations :

- Selon la première interprétation, le sens devient : Laisse-Moi seul (*waḥîd*(*an*)) avec lui, il suffit que Je me venge de lui.

- Selon la seconde interprétation, le sens est le suivant : Laisse-Moi car personne ne peut s'associer à Moi dans la création (de celui que J'ai créé seul). En donnant cette signification à ce verset, (nous en déduisons) que le texte coranique indique qu'Allâh s'est désigné par le terme *waḥîd,* seul.

Dans le second cas, si nous appliquons le complément circonstanciel *waḥîdan,* seul, à la créature, l'allégation (*istidlâl*) (qu'Allâh est *waḥîd*) tombe.

En outre, si nous admettons que ce Nom *waḥîd* convient (à Allâh), trois interprétations sont possibles :

- *La première :* Allâh est seul (*waḥdahu*) comme existant (*mawjûd*) dans le Sans-Commencement. Le Prophète - sur lui la grâce et la paix - a dit : *« Allâh était et aucune chose avec Lui n'était* (*kâna-Llâhu wa lam yakun ma'ahu shay'un*). »

- *La deuxième :* Allâh est seul (*waḥdahu*) à assurer en toute indépendance la Direction (*tadbîr*) de son Royaume (*mulk*), la Royauté (*malakût*) n'a nul besoin de matière, d'étendue, d'instrument et de mesure, pour existencier et déterminer l'être.

- *La troisième :* Allâh s'isole dans Son Unité (*mutawaḥḥid*) par les Qualités de Majesté et les Qualifications de Perfection.

---

[9] De son nom complet : Walid b. al-Mughîra b. 'Abd Allâh, b. 'Umar b. Makhzûm, adversaire du Prophète. Il était très puissant à La Mecque et représentait les intérêts de l'aristocratie de cette ville. Il mourut en l'an 1 de l'Hégire. Sur les sept fils qu'il eut, 2 ou 3 furent musulmans. Voir *Encyclopédie de l'Islam.*

III - DU TAWḤÎD

Sache-le ! La reconnaisance de l'Unicité divine (*tawḥîd*) exprime que le statut (*ḥukm*) d'une chose est unique et que la science qu'on en a est unique.

On dit que tu reconnais le caractère UN d'une chose (*waḥḥadta hu*) quand tu l'as qualifiée par rapport à l'Unicité (*waḥdâniyya*) comme on dit que tu reconnais un tel courageux quand tu le mets en relation avec le courage.

Dires des Maîtres au sujet du *tawḥîd*[10]

Ils professent que la reconnaissance de l'Unicité divine (*tawḥîd*) a trois aspects :

- Le *tawḥîd* du Vrai par le Vrai qui concerne la science qu'Il a d'être unique.
- Le *tawḥîd* du Vrai pour la créature qui concerne le statut de Dieu vis-à-vis du serviteur prononçant qu'Il est unique (*muwaḥḥid*).
- Le *tawḥîd* de la créature pour le Vrai qui concerne la science et la reconnaissance du serviteur qu'Allâh est Unique.

Sache-le ! L'Unicité divine en soi présente un caractère ineffable. En effet, lorsque tu reçois une connaissance du Vrai, il en résulte une triplicité d'aspects et non un seul : l'information, le Vrai qui la donne, celui qui la reçoit. L'intellect (*'aql*) accède à cette connaissance du *Tawḥîd* qui restera intransmissible.

Signification du *tawḥîd*

On questionna Junayd au sujet du *Tawḥîd*. Il répondit : « Dans cette station toute trace de limitation (*rusûm*) s'anéantit et toute science est confondue alors qu'Allâh se trouve sans n'avoir jamais cessé (d'être).

Al-Mançûr al-Maghrabî a dit : « Je me trouvais dans le parterre de la grande mosquée de Bagdad alors que al-Ḥadramî parlait du *Tawḥîd*. Je vis en rêve deux anges qui montaient vers le ciel, l'un disant à l'autre : "ce que cet homme professait n'est que de la science (théorique) mais le *tawḥîd* est tout autre." »

---

[10] Ce nom verbal dérive de la deuxième forme verbal *waḥḥada* qui signifie rendre unique, proclamer quelque chose unique.

Junayd a dit : « La parole la plus excellente qui n'ait jamais été prononcée sur le *tawḥîd* est celle du véridique (Abû Bakr) : « Gloire à Celui qui n'a établi pour Ses créatures d'autre voie à Sa connaissance que l'impuissance à Le connaître. »

Yusûf Ibn al-Ḥusayn a dit : « Qui parvient aux océans du *tawḥîd* n'ajoute au fleuve des jours que soif intarissable. »

Un homme demanda à al-Ḥusayn al-Mançur (al-Ḥallâj) : « Qui (est) le Vrai (*man al-ḥaqq*) ? » Il répondit « Celui qui cause la maladie des hommes et ne s'en trouve pas affaibli. »

On a dit : « Le *tawḥîd* est pour le Vrai alors que les créatures sont dans la séduction. »

Ibn 'Aṭâ' a dit : « Certains hommes ont le dévoilement des Opérations (divines) dans leur reconnaissance de l'Unicité de Dieu et voient les réalités adventices par Lui. Chez d'autres, la Vérité essentielle (*ḥaqîqa*) se dévoile au point que leur sensibilité disparaît à toute chose sauf Allâh. Ils contemplent dès lors le Tout en secret par un secret pendant que leur être extérieur (continue) d'être qualifié par la distinctivité (*tafriqa*). »

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR LES DEUX NOMS *AL-WÂḤID* ET *AL-AḤAD*

Ils professent que *al-wâḥid,* l'Unique, est Celui qui parachève Son autorité, dont nul semblable ne rivalise avec Son élévation et que nul associé n'égale.

Ash-Shiblî a dit : « *al-wâḥid* est Celui qui te suffit par rapport au tout et dont le tout ne te suffit pas par rapport à l'Unique. »

Al-Ḥusayn b. al Mançûr (al-Ḥallâj) a dit : « l'Unique est Celui qu'on ne peut dénombrer. »

On a dit : « *al-aḥad* est Celui qui s'isole par l'existentiation des réalités dénuées (de réalité véritable) (*ma'dûmât*) et Celui qui s'est trouvé Un (*mutawaḥḥid*) par la manifestation des réalités occultées. »

On a dit : « L'Un est Celui dont la Réalité (*wujûd*) n'a pas de limitation, Celui contre Lequel la décision d'un autre ne peut prévaloir et contre Lequel nulle force, ni assistance ne peuvent résister. »

On relate que Ash-Shiblî était assis, un jour, dans l'échoppe d'un commerçant. On lui demanda : « Sais-tu compter ? » « Certes ! » répondit-il. On lui présenta alors un compte important (à faire). Il dit à

ceux-là : « Dictez ! » Quand ils eurent fini de lui donner les nombres, on lui demanda : « Combien as-tu trouvé ? » Il répondit : « Un (*aḥad*). » Et eux de s'étonner ! Il ajouta : « Un autre que l'Un, l'Impénétrable passe-t-il du Sans-Commencement au Sans-Fin ? »

CHAPITRE CINQUANTE-SEPTIÈME

AL-ÇAMAD : LE SOUTIEN UNIVERSEL, L'INDEPENDANT, L'IMPÉNÉTRABLE, L'INSONDABLE

(Ce Nom divin se trouve une seule fois dans le Coran dans la sourate CXII, *al-ikhlâç,* la pureté adorative) : ***Dis ! Lui Allâh (est) Un, Allâh (est) le Soutien Universel Impénétrable. Il n'engendre pas et n'est point engendré. Il n'a pas d'équivalent*** (*Coran* CXII, 1 à 4).

L'étymologie de ce nom comporte deux acceptions principales :

- Première acception :

C'est un nom avec le sens d'un participe passif. C'est celui vers qui l'on se dirige (*man çumida ilayhi*) quand on l'a décidé.

C'est le maître (*sayyid*), sur qui l'on s'appuie en cas de nécessité.

Les Arabes disent : une maison où l'on se dirige (*bayt maçmûd ou muçammad*) quand les gens s'y rendent en cas de nécessité.

Al-Layth donne cet exemple : je me propose de faire telle chose (*çamadtu çamda adhâ al-amr*) c'est-à-dire j'ai l'intention de la faire.

- Seconde acception :

Al-çamad est celui qui n'a pas de concavité (*al-çamad huwa alladhî lâ jawf lahu*).

Le bouchon d'un flacon se dit *çamâd.*

C'est encore une chose massive (*muçmad*) qui est sans mollesse.

Ibn Qutayba dit de cette acception que le mot *çamad* pourrait venir de *çamt :* le fait de se durcir, de devenir massif, par transformation du D en T.

Un des linguistes contemporains a dit : « *al-çamad* » est le poli régulier de la pierre qui ne reçoit pas la poussière, où rien ne rentre et d'où rien ne sort.

Certains ignorants du sens à donner au verset ***Allâh (est) l'Impénétrable*** (*al-çamad*) ont déduit qu'Allâh est un corps (*jism*). Or, une telle affirmation est sans fondement. En effet, Allâh étant Un, nous l'avons déjà démontré, il est absurde qu'Il soit un corps.

S'il est exact que le mot *çamad* a bien ce sens, dans la seconde acception étymologique que nous avons donnée plus haut : celle de

comporter le sens d'être massif et sans concavité, l'attribuer à Allâh impose de le considérer comme une métaphore. Le corps à qui appartiennent ces caractéristiques n'est jamais susceptible de disposer d'un autre. Il y a, en l'espèce, une allusion à l'Être nécessaire par soi qui n'accepte de se modifier ni dans Son Être, ni dans Ses Qualités.

Telle est l'analyse linguistique que l'on peut faire sur ce nom.

Sache-le ! *Al-çamad* est considéré, dans la première interprétation, comme une qualité de relation et dans la seconde comme une qualité négative.

On rapporte des commentateurs de ce nom plusieurs interprétations dont certaines se réfèrent à la première acception linguistique : celle dans laquelle *al-çamad* est le Maître vers lequel on revient en cas de besoin ; d'autres se rapportent à la seconde acception : celle dans laquelle ce nom s'applique à l'Être nécessaire par soi. D'autres interprétations (mentionnées dans l'une de ces deux acceptions) comportent ces deux aspects.

I - *AL-ÇAMAD* : CELUI SUR QUI L'ON S'APPUIE EN CAS DE BESOIN

On relève les interprétations suivantes :

1) Il est Savant de l'ensemble des réalités connaissables car Il est le Maître parfait vers lequel on revient en cas de nécessité et c'est Allâh seul.

2) *Al-çamad* est l'Infiniment Sage (*al-ḥakîm*). Qu'Allâh soit *çamad* et Maître (*sayyid*) nécessite qu'Il possède la longanimité (*ḥilm*) et la noblesse généreuse (*karam*).

3) Selon Ibn Mas'ûd et ad-Daḥḥâk : « *Al-çamad* est le Maître dont l'autorité (*su'dud*) en impose. »

4) Al-Açamm a dit : « *Al-çamad* est le Créateur (*al-khâliq*) des choses car Sa qualité de Maître l'exige. »

5) As-Saddî a dit : « *Al-çamad* est Celui que l'on vise dans les suppliques et Celui dont on demande le secours au moment des vicissitudes (*maçâ'ib*). »

6) Al-Ḥusayn b. al-Faḍl a dit : « *Al-çamad* est Celui qui fait ce qui Lui plaît, qui décide ce qu'Il veut, qui ne revient pas sur Sa Décision et n'est pas hésitant dans Son Décret. »

7) *Al-çamad* est le Maître qui en impose.

8) C'est l'Illustre (*al-mâjid*) par lequel seule une chose est parfaite.

9) Ibn 'Abbâs a dit : « *Al-çamad* est l'Infiniment Grand au-dessus duquel il n'y a personne. »

10) Ibn 'Abbâs a dit, dans la version que rapporte 'Alî b. Talḥa : « *Al-çamad* est le Parfait en toutes qualités, dans Lequel rentre la perfection de la Science et de la Puissance. C'est l'Infiniment Sage et la Sagesse, le Suffisant par soi (*al-ghanî*). »

11) Ka'b al-Aḥbâr a dit : « *Al-çamad* est Celui qu'aucune de Ses créatures n'égale. »

12) *Al-çamad* est Celui dont nul ne peut être décrit par les Qualités.

13) Abû Hurayra a dit : « *Al-çamad* est Celui dont tout être a besoin et qui se passe de tout être. »

14) *Al-çamad* est Celui dont l'Essence est Sainte au point d'être hors de l'atteinte des regards et de la vision par l'œil (*'iyân*) et dont la Majesté transcende toute investigation et explication.

15) *Al-çamad* est Celui dont la souveraineté (*su'dud*) n'a pas de limite ni la permanence de fin.

16) *Al-çamad* est Celui vers lequel s'élèvent les besoins et à qui est demandé l'accomplissement des œuvres de bien.

II - *AL-ÇAMAD* COMMENTÉ EN FONCTION DE SA TRANSCENDANCE

On trouve plusieurs interprétations :

1) *Al-çamad* est le Suffisant par soi ou le Riche absolu (*al-ghanî*).

2) *Al-çamad* est Celui au-dessus duquel il n'y a personne et qui ***domine*** (*qâhir*) ***Ses serviteurs*** (*Coran* VI, 18).

3) C'est Celui qui ne mange ni boit, qui nourrit et qu'on ne nourrit point (cf. *Coran* VI, 14).

4) Le Permanent après l'extinction de Sa création : ***Tout ce qui est sur terre est évanescent*** (*Coran* LV, 26).

5) Al-Ḥasan a dit : « *Al-çamad* est Celui qui ne cesse point et qu'on ne fera pas cesser, Celui dont le repli n'est pas possible. Il est mais sans lieu, ni temps, ni Trône, ni Piédestal, ni djinn, ni homme et Il est maintenant tel qu'Il était. »

6) Abû b. al-Ka'b a dit : « C'est Celui qui ne meurt point, dont on n'hérite point, car : ***C'est à Allâh qu'appartient l'héritage des Cieux et de la Terre*** (*Coran* III, 180). »

7) Sunnân et Abû Mâlik ont dit : « C'est Celui qui ne dort point ni ne s'assoupit et qui n'est ni négligent ni frivole. »

8) Al-Açamm a dit : « *Al-çamad* est Celui qui n'est décrit par les qualités de personne et dont personne n'est décrit par les Qualités. »

9) Muqâtil a dit : « C'est Celui qui transcence tout défaut et qui compénètre tout mystère. »

10) Ar-Rabî' b. Anas a dit : « Celui qui est Saint sans infirmité, transcendant sans crainte. »

11) Sa'îd b. Jabîr a dit : « C'est le Parfait en Son Essence, Ses Qualités et Ses Opérations. »

12) Ja'far aç-Çâdiq - qu'Allâh soit satisfait de lui - a dit : « C'est Celui qui domine et n'est point dominé. »

13) Abû Bakr al-Warrâq a dit : « C'est Celui dont les créatures désespèrent de pénétrer le tréfonds de l'Inaccessibilité et dont les intelligences sont impuissantes à parvenir au secret de la Sagesse. »

14) C'est Celui que ***les regards n'atteignent point et qui atteint les regards*** (*Coran* VI, 103).

15) Abû al-'Âliya et Muḥammad al-'Araḍî ont dit : « C'est Celui qui transcende toute activité adventice et tout déclin. En effet, celui qui a un enfant produira un héritage et celui qui a été enfanté mourra. »

16) C'est Celui dont la transcendance n'accepte nulle diminution ni augmentation, nulle altération ni modification, Celui qui n'est jamais soumis ni à l'époque, ni au moment, ni à l'heure, ni au lieu, ni à l'espace, ni à la direction.

17) *Al-çamad* est le Premier sans origine et le Permanent sans fin.

18) Muḥammad b. 'Alî at-Tirmidhî a dit : *Al-çamad* est ***Celui que les regards n'atteignent point,*** que les réflexions n'enveloppent point et auquel les suggestions ne parviennent point. ***Toute chose chez Lui est selon une mesure assignée*** (*Coran* XIII, 8).

Sache-le ! Toutes les qualifications que nous avons mentionnées concernant ce Nom divin nécessitent qu'on les Lui rapporte toutes (synthétiquement) si elles s'y appliquent effectivement.

CHAPITRE CINQUANTE-HUITIÈME

AL-QÂDIR : LE PUISSANT, LE PUISSANT-DÉTERMINANT, LE DÉTENTEUR-DU-POUVOIR-NORMATIF *AL-MUQTADIR* : L'INTENSÉMENT, PUISSANT-DÉTERMINANT, LE DÉTENTEUR-ABSOLU-DU-POUVOIR-NORMATIF

Allâh a dit : ***Dis ! Lui est le Puissant-Déterminateur*** (*al-qâdir*) (*Coran* VI, 65).

Ce mot dérive de *qudra,* la puissance normative, le pouvoir attributif. Il peut prendre le sens de *al-muqaddir,* celui qui confère la puissance normative. Les deux exemples suivants ont même signification : *qadartu al-shay'* et *qaddartu hu,* je peux déterminer une chose.

Allâh a dit : ***Nous avons déterminé et quels excellents puissants-déterminants (sommes-Nous !)*** (*fa qadarnâ fa ni'ma-l-qâdirûn*) (*Coran* LXXVII, 23) dont le sens est : Nous avons déterminé et quels excellents déterminateurs Nous faisons ! (*qaddarna fa ni'ma-l-mutaqaddirûn*).

Telle est aussi l'interprétation à donner à ce verset : ***Il estima que Nous ne pourrions rien déterminer*** (*lan naqdira*) ***contre lui*** (*Coran* XXI, 87), c'est-à-dire que Nous ne serons amenés à déterminer (*lan nuqaddira*) contre lui ni la faute ni la sanction (qui y est attachée) car il n'est pas possible à un Prophète d'estimer qu'Allâh manque de pouvoir de détermination (*qudra*) en aucune circonstance.

Sache que deux mots sont apparentés par la racine au nom *al-qâdir :*

- *Le premier : al-qadîr,* ne figure pas dans l'énumération des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins excellents bien qu'il se trouve dans le Coran : ***Lui est sur toute chose***[1] ***détenteur d'un Pouvoir attributif sans fin*** (*qadîr*) (*Coran* V, 120).

---

[1] Le mot chose (*shay'*) vient de la racine verbale *shâ'a,* vouloir sans orientation précise ni intention déterminée. La chose est l'acte de la volonté divine productrice (*mashî'a*), lieu métaphysique de la Toute-Possibilité qui se trouve au-delà de toute notion ontologique.

Qadîr est la forme intensive de *qâdir :*

- *Le second : al-muqtadir,* l'Intensément-Puissant-Déterminant.

Allâh a dit : ***Allâh est sur toute chose doué d'un Pouvoir déterminateur absolu*** (*Coran* LIV, 55). ***Sur un siège de véridicité, auprès d'un Maître détenteur du Pouvoir attributif absolu*** (*Coran* LIV, 55).

Ce nom provient d'une forme verbale dérivée qui indique l'intensité d'une action comme dans cet exemple coranique : ***A telle âme ce qu'elle a gagné*** (*kasabat*) ***et contre elle ce qu'elle s'est appropriée*** (*iktasabat*) (*Coran* II, 286). Gagner concerne le bien, s'approprier se rapporte proprement au mal qui est prohibé par raisons intellectuelles et par prescription de la Loi révélée.

Ce Nom divin *al-muqtadir* n'intervient dans l'Existence universelle qu'avec le Pouvoir déterminant le plus intense. Il apparaît dès lors que la fonction du *muqtadir* est plus universelle (*ablagh*) que celle du *qâdir.*

CHAPITRE CINQUANTE-NEUVIÈME

AL-MUQADDIM : L'ANTÉRIEUR, CELUI-QUI-PRECÈDE OU DEVANCE *AL-MU'AKHKHIR :* LE POSTÉRIEUR, CELUI-QUI-VIENT-EN-DERNIER, OU QUI-RETARDE

I - Sache que ces deux Noms divins peuvent être des noms d'essence (*dhâtî*) ou de situation (*waḍ'î*).

En tant que Noms d'Essence, ils sont de deux sortes :

1 - La cause précède (*qaddama*) l'effet. Par exemple le mouvement du doigt précède celui de l'anneau qui est placé dessus.

2 - La condition précède le conditionné. Par exemple : la vie précède la science et le nombre un précède le nombre deux.

En tant que noms de situation, ils sont de trois sortes :

La première : l'antériorité temporelle ou la primauté de succession (*taqaddum zamânî*). Par exemple : la primauté des Opérations divines les unes par rapport aux autres. Elle se réalise par la prépondérance de Sa Volonté, qu'elle destine soit l'existence de certains actes à une condition temporelle antérieure soit l'existence d'autres à une condition temporelle postérieure. Si cette corrélation n'a pas lieu, l'antérieur en tant que tel n'a pas plus de raison d'exister que le postérieur (puisque l'un ne peut exister sans l'autre).

La deuxième : la prééminence spatiale ou antériorité de lieu (*taqaddum makânî*) comme le ciel qui est par-dessus et la terre par-dessous. Elle se réalise également par la Volonté divine. Lorsqu'on affirme que (tous) les corps sont dans une situation correspondante (*mutamâthala*), ce qui est vrai pour l'un est vrai pour l'autre. C'est ainsi que l'on comprend que le ciel est par-dessus et la terre en-dessous et inversement.

La troisième : la primauté par l'excellence (*al-taqaddum bi al-sharaf*). Par exemple, Allâh anoblit certains êtres en leur conférant la science, l'obéissance et l'assistance. Il délaisse d'autres en différant de leur accorder les mêmes dispositions (*darajât*). Il a élevé le Prophète Muḥammad - sur lui la grâce et la paix - au plus haut des degrés, car Il a dit : ***Nous avons élevé pour toi ton dhikr*** (*Coran* XCIV, 4). Il a mis Abû Jahl et Abû Lahab au degré le plus bas.

Dans ces deux exemples, on se réfère aux deux positions extrêmes bien qu'entre elles il existe de nombreux degrés intermédiaires.

Le Prophète Muḥammad est le plus excellent des êtres et après lui vient l'excellence de ceux qui sont fermes dans la résolution (d'entre les Envoyés)[1] (*ûlû al-'azm*), puis les Prophètes et enfin les Saints rapprochés. Leurs rangs suivent, et de loin, celui des Prophètes ainsi qu'on peut le déduire de cette parole de l'Envoyé d'Allâh à propos d'Abû Bakr et d' 'Omar : « *Ces deux hommes sont deux princes éminents parmi les hôtes du Paradis en dehors des Prophètes et des Envoyés...* » Il faut en conclure que ces deux compagnons étaient plus excellents que les autres Saints. L'expression « en dehors des Prophètes » indique que nul n'est plus excellent qu'eux. Il faut alors que tous les Prophètes soient plus excellents que l'ensemble des Saints.

Il est complexe de traiter des degrés obtenus par les Saints. Le verset le plus explicite à cet égard est celui-ci : ***Ceux qui obéissent à Allâh et à Son Envoyé sont avec ceux qu'Allâh a comblés de bienfaits. (On les trouve) parmi les Prophètes, les Véridiques, les Témoins (martyrs), les Intègres. Quels excellents Compagnons que ceux-là !*** (*Coran* IV, 69). La hiérarchisation (*tartîb*) des degrés d'excellence des Saints est analogue, en toute vraisemblance, à celle mentionnée dans ce dernier verset.

Sache-le bien ! L'actualisation de cette distinction (*tafawût*) dans les degrés ci-dessus mentionnés procède d'Allâh seul. On l'explique de plusieurs manières :

1 - Selon ce verset : ***Certes, toi, tu ne guides pas celui que tu aimes mais Allâh guide qui Lui plaît*** (*Coran* XXVIII, 56).

2 - (Imagine) deux individus dont l'un est prédisposé à faire des œuvres d'obéissance et l'autre des actes interdits. Tant que le premier n'a pas réalisé dans son cœur l'intention de faire l'œuvre d'obéissance et le second l'intention d'accomplir l'acte de désobéissance, l'acceptation d'obéir, ou le refus de désobéir du premier, n'existe pas encore. La situation inverse s'applique au second.

Si ensuite cette intention s'actualise à cause d'une tendance appropriée, celui qui alors la détermine est celui-là même qui a poussé cet être à agir de telle manière.

---

[1] Référence implicite au verset 35 de la sourate XLIV.

Si la réalisation de cette intention a lieu, non pas en raison de la tendance en question, mais du fait que celui qui détermine cette intention la créé initialement dans le cœur, le créateur de cette volonté est celui-là même qui a incité à agir de telle manière.

3 - Allâh décrit l'égarement de certains êtres de cette manière : ***Si on les renvoyait, ils réitéreraient dans ce qu'on leur avait interdit*** (*Coran* VI, 28). Il est évident qu'ils sont comme contraints à l'égarement.

Allâh décrit ainsi la bonne direction de certains autres : ***Ce verre est comme un astre scintillant. Il (le flambeau qui se trouve sous le verre) trouve sa lumière d'un Arbre béni, ni oriental, ni occidental dont l'huile éclairerait même si le feu ne la touchait. Lumière sur lumière ! Dieu guide vers Sa Lumière qui Il veut*** (*Coran* XXIV, 35)[2].

Si toutefois tu objectais : cette distinction se produit en raison de celle due au mérite véritable (*istiḥqâq*), nous répondrions ceci : mais d'où vient donc la réalisation de cette distinction due au mérite réel ?

D'une manière générale et inéluctablement cette analyse poussée à son terme conduit aux deux conclusions suivantes :

La première : soit que cette sélectivité (*tarjîḥ*) ne s'actualise pas en fonction de celui qui en est digne, mais il faut alors nier l'existence du divin Artisan (*çâni'*).

La seconde : soit que tous les êtres s'appuient sur Allâh. Et tel est bien le sens à donner à notre propos : Allâh est l'Antérieur et le Postérieur.

4 - Allâh a dit : ***Il élève certains en degrés*** (*Coran* VI, 165).

Ce verset parachève l'explication sur la primauté (*taqdîm*) et l'ultériorité (*ta'khîr*) dans la hiérarchisation (*marâtib*) et les degrés (*darajât*) par rapport à Allâh.

Si cependant on objectait : il apparaît de ce verset : ***Nous connaissons bien ceux d'entre vous qui cherchent à aller de l'avant*** (*mustaqdimûn*) ***et Nous connaissons bien ceux qui cherchent à aller de l'arrière*** (*musta'khirûn*) (*Coran* XV, 24), que l'existence de l'antériorité (*taqqadum*) et de la postériorité (*ta'akhkhur*) nécessite d'être rapportée aux êtres.

---

[2] Cette citation est la fin du célèbre verset dit de « La Lumière ».

Nous répondrons comme suit : cette (perspective doctrinale) est impliquée dans ces deux versets : ***Et lorsqu'ils eurent dévié, Allâh fit dévier leurs cœurs*** (*Coran* LXI, 5). ***Ensuite ils se détournèrent. Allâh détourna leurs cœurs*** (*Coran* IX, 127).

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CES DEUX NOMS DIVINS

En considération de ces deux Noms divins, le serviteur mettra les choses les plus importantes en priorité.

La règle, en l'espèce, est celle que l'Envoyé d'Allâh a prononcée : « *Sois à l'égard de ce bas-monde comme si tu devais y vivre toujours et à l'égard de la Vie future comme si tu devais mourir demain.* » En conséquence de la première partie de ce ḥadîth, le serviteur remettra à plus tard la préoccupation des choses de ce bas-monde alors qu'il ne différera jamais de se préoccuper des affaires de la Vie future pour éviter qu'elles ne lui échappent.

Sache-le ! Celui qui sait qu'Allâh est l'Antérieur et le Postérieur n'est guère rassuré par l'abondance de ses œuvres d'obéissance, ni désespéré en raison de la multiplicité des actes de désobéissance et des mauvaises dispositions. Il arrive souvent qu'un homme soit, par son comportement extérieur, parmi les réprouvés et qu'il fasse apparaître ensuite qu'il est d'entre les rapprochés ou vice versa.

Un homme pieux habitait Bagdad. Pendant quinze ans il fit entendre l'appel à la prière du haut du minaret. Un jour, sa vue tomba sur une chrétienne dont il s'éprit. Il voulut cohabiter avec elle mais elle se refusa à moins qu'il ne boive du vin et ne mange du porc. Une fois ivre, il se mit à la poursuivre : son pied glissa, l'homme tomba de la terrasse et se tua.

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CES DEUX NOMS

Al-muqaddim est Celui qui accorde la précellence (*qaddama*) à qui il Lui plaît par la crainte pieuse, la conversion, la véracité et l'agrément. Dieu retarde d'accorder Sa connaissance à qui Il veut et rappelle qui Il veut à Sa Force et à Sa Puissance.

On a dit : *Al-muqaddim* accorde la préséance aux bien-aimés en les consacrant à Son service et les préserve de Lui désobéir.

On a dit : *al-muqaddim* accorde la précellence aux êtres bienveillants (*abrâr*) en les disposant aux œuvres pieuses. Il délaisse les impies en les rendant préoccupés des créatures.

CHAPITRE SOIXANTIÈME

AL-AWWAL : LE PREMIER
AL-ÂKHIR : LE DERNIER
AL-ZHÂHIR : L'EXTÉRIEUR, L'APPARENT
AL-BÂṬIN : L'INTÉRIEUR

J'ai entendu mon Cheikh et père dire[1] : « Lorsqu'Allâh fit descendre le verset suivant : ***Lui (est) le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur*** (*Coran* LVII, 3), les Associateurs-polythéistes (*mushrikûn*) se dirigèrent sur Médine et se prosternèrent. »

Les Maîtres qui s'expriment par formules allusives (*arbâb al-ishârât*) ont ainsi paraphrasé ce verset :

1 – Le Premier sans commencement (*ibtidâ'*),
Le Dernier sans fin (*intihâ'*),
L'Extérieur sans procession (*iḥtidâ'*),
L'Intérieur sans occultation (*ikhtifâ'*).

2 – Le Premier par la connaissance des cœurs,
Le Dernier par le recouvrement des défauts,
L'Extérieur par la disparition des afflictions,
L'Intérieur par le pardon des péchés.

3 – Le Premier avant toute chose,
Le Dernier après toute chose,
L'Extérieur par la puissance sur toute chose,
L'Intérieur, savant par la réalité de toute chose.

4 – Le Premier avant toute chose par l'antériorité (*qidam*) et le sans commencement (*azaliyya*), le Dernier après toute chose par le sans-fin (*abadiyya*) et l'Eternité (*sarmadiyya*),
L'Extérieur pour toute chose par les signes probants indubitables (*dalâ'il yaqîniyya*),

[1] Voir Tome I, chapitre 4.

L'Intérieur excluant tout rapport corporel, temporel ou quantitatif.

5 – Le Premier par l'existentiation (*îjâd*) et l'acte déterminant la création (*takhlîq*),
Le Dernier par la guidance et l'assistance (*tawfîq*),
L'Extérieur par la sollicitude (*'inâya*) et le don de subsistance (*tarzîq*),
L'Intérieur en déterminant l'être des « étants » (*mukawwin al-akwân*) concrètement.

6 – Le Premier qui « origine » tout premier,
Le Dernier qui vient après tout dernier,
L'Extérieur qui extériorise tout extérieur,
L'Intérieur qui intériorise tout intérieur.

7 – Le Premier par la science du sans-commencement,
Le Dernier par la Décision arrêtée (*ḥukm*) dans le sans-fin,
L'Extérieur par l'argument que les créatures discernent,
L'Intérieur transcendant toute modalité.

8 – Le Premier par l'Essence,
Le Dernier par les Qualités,
L'Extérieur par les signes qui provoquent les intuitions (*âyât*),
L'Intérieur qui échappe à toute estimation (*tawahhumât*) et imagination (*takhayyulât*).

9 – Le Premier par la Nécessité (*wujûb*) et la Primordialité (*qidam*),
Le Dernier par la Transcendance (*tanzîh*) qui exclut l'extinction (*fanâ'*) et la privation d'être (*'adam*),
L'Extérieur sans vision (*ru'ya*),
L'Intérieur sans introspection (*rawiyya*).

10 – Le Premier par la Révélation descendant (*nuzûl*) de l'Origine jusqu'aux confins extrêmes,
Le Dernier par l'Ascension (*'urûj*) depuis les derniers degrés jusqu'aux premiers,
L'Extérieur par les signes probants (*dalâ'il*) et les évidences (*bayyinât*),

L'Intérieur excluant toute analogie (*mushâbaha*) avec les réalités intelligibles et sensibles.

11 – Le Premier par la Foi (*îmân*),
Le Dernier par la Satisfaction (*riḍwân*),
L'Extérieur par l'Acte parfait (*iḥsân*),
L'Intérieur par la Grâce (*intinân*).

12 – Le Premier par la justice (*'adl*),
Le Dernier par la longue-générosité (*ṭawl*),
L'Extérieur par l'opération (*fi'l*),
L'Intérieur par la faveur surabondante (*faḍl*).

13 – Mujâhid a dit :
Le Premier sans l'intervention (*tadbîr*) de personne,
Le Dernier sans le retard (*ta'khir*) de personne,
L'Extérieur sans l'assistance (*taqwiya*) de personne,
L'Intérieur sans la crainte (*khawf*) de personne.

14 – Le Premier par l'acte créateur (*khalq*) ;
Le Dernier par la sustentation (*rizq*),
L'Extérieur par la vivification (*iḥyâ'*),
L'Intérieur par la mortification ou acte de faire mourir (*imâta*), car ***c'est Lui qui vous a créé puis vous a fait mourir puis vous a fait vivre*** (*Coran* XXX, 40).

15 – Le Premier sans lieu d'apparition (*maṭla'*),
Le Dernier sans lieu de disparition (*maqṭa'*)
L'Extérieur sans avoir à s'approcher (*iqtirâb*),
L'Intérieur sans avoir à s'occulter (*iḥtijâb*).

16 – Le Premier par le Sans-commencement,
Le Dernier pas le Sans-fin,
L'Extérieur par l'Unité (*aḥadiyya*),
L'Intérieur par l'Impénétrabilité (*çamadiyya*).

17 – Muḥammad b. 'Ali-at-Tirmidhî a dit :
Le Premier par la concorde (*ta'lîf*),
Le Dernier par l'imposition (*taklîf*),
L'Extérieur par la conduite (*taçrîf*),
L'Intérieur par l'information (*ta'rîf*).

18 – Le premier par l'acte déterminant l'être (*takwîn*),
Le Dernier par l'acte produisant la compréhension (*talqîn*),
L'Extérieur par l'explicitation (*tabyîn*),
L'Intérieur par l'embellissement (*tazyîn*).

19 – Une autre interprétation résulte des quatre versets suivants :
Le Premier : ***En vérité, Notre Dire à une chose lorsque Nous la voulons est SOIS !*** (*kun*) ***de sorte qu'elle est*** (*fa yakûn*) (*Coran* XVI, 40).
Le Dernier : ***Allâh a affermi ceux qui ont été fidèles à la Parole immuable en la vie d'ici-bas et en la vie future*** (*Coran* XIV, 27).
L'Extérieur : ***Allâh veut vous donner l'évidence et vous guider dans les voies de ceux qui vont ont précédés...*** (*Coran* IV, 26).
L'Intérieur : ... ***mais Allâh vous a rendu la foi aimable et l'a embellie dans vos coeurs*** (*Coran* XLIX, 7).

20 – Le Premier commence par produire l'excellence (*iḥsân*),
Le Dernier accorde la faveur d'un beau pardon,
L'Extérieur l'est par les signes qu'Il manifeste et par Ses Opérations,
L'Intérieur par Sa Bienveillance subtile (*lutf*) et par Sa Beauté (*jamâl*).

21 – Le Premier par la Guidance (*idâya*),
Le Dernier par la prévenance (*ri'âya*),
L'Extérieur par la suffisance (*kifâya*),
L'Intérieur par la sollicitude (*'inâya*).

22 – Le Premier par la primauté de Son Amour (*maḥabba*) envers Ses Saints,

Le Dernier par Son Courroux (*ghaḍab*) primordial contre Ses ennemis,
L'Extérieur par Sa Théophanie (*tajallî*) en ce bas-monde sur le cœur des êtres d'une pureté transparente (*açfiyâ'*),
L'intérieur en dérobant à Ses ennemis la Vision de Lui dans la vie future.

23 – Premier par l'excellence de la connaissance qu'Il prodigue (*ta'rîf*),
Le Dernier par Son assistance et Sa confirmation (*ta'yîd*),
L'Extérieur par Son Bienfait (*ni'ma*),
L'Intérieur par Sa Miséricorde (*raḥma*).

24 – Le Premier par ce qui provoque le bonheur (*is'âd*),
Le Dernier par l'assistance (*indâd*),
L'Extérieur par l'existentiation (*îjâd*),
L'Intérieur par la droite direction (*irshâd*).
Allâh a dit : ***Il a répandu sur vous Ses bienfaits extérieurs et intérieurs*** (*Coran* XXXI, 20) : l'Extérieur en vous illuminant par les effets (*âthâr*) de Ses bienfaits ; l'Intérieur en faisant briller pour vous les lumières de Sa Connaissance.

QUESTIONS SUR LA RÉALITÉ DIVINE

Sache que plusieurs questions peuvent se poser sur la réalité du *huwa*, Lui (placé en tête du verset LVII, 3 précité, ***Lui est le Premier et le Dernier, et l'Extérieur et l'Intérieur***).

1 - Est-ce (bien) Lui (*hal-huwa*) dont-il s'agit ?

On répond à cette question en faisant référence à des versets qui indiquent Son existence (*wujûd*), le texte coranique en mentionne un grand nombre. Par exemple : l'allusion faite par Abraham, l'Ami intime - sur lui la paix - : ***Mon Seigneur (est) Celui qui fait vivre et mourir*** (*Coran* II, 258).

Telle aussi la mention que fait Moïse - sur lui la paix - à qui Allâh a parlé : ***Votre Seigneur et le Seigneur de vos premiers ancêtres...*** (*Coran* XXVI, 26) : ***Notre Seigneur (est) Celui qui confère la norme créaturelle à toute chose et guide en conséquence*** (*Coran* XX, 50).

2 - Comment est-Il ? (*kayfa huwa)*

Réponse : Sa modalité (*kayfiyya*) est la négation de toute modalité : ***Aucune chose ne Lui est semblable*** (*laysa kamithlihi shay'in*)[2] (*Coran* XLII, 11).

3 - Qu'est-il ? (*mâ huwa)*

Réponse : Comme demanda Pharaon : ***Et qu'est*** (*mâ*) ***le Seigneur des êtres de l'Univers ?*** (*Coran* XXXVI, 23). Moïse répondit : ***Votre Seigneur et le Seigneur de vos premiers ancêtres*** (*Coran* XXVI, 26), c'est-à-dire qu'il n'y a pas de voie à la Connaissance de Sa Quiddité (*mâhiyya*) mais une à la connaissance des preuves de Son Existence, de Sa Puissance, de Sa Science et de Sa Sagesse.

4 - Combien est-Il ? (*kam huwa)*

Réponse : ***Votre Dieu est un Dieu unique*** (*Coran* II, 163). ***Dis, Lui Allâh (est) Un*** (*Coran* CXII, 1). ***S'il y avait dans Ciel et Terre des dieux (âliha) autres qu'Allâh, tous deux (ciel et terre) se corrompraient*** (*Coran* XXI, 22).

5 - Où est-Il ? (*ayna huwa)*

Réponse : ***C'est Lui qui domine invincible Ses serviteurs*** (*Coran* VI, 61). ***Ils craignent leur Seigneur au-dessus d'eux*** (*Coran* XVI, 50). ***Le Tout-Miséricordieux sur le Trône établit Son Assise homogène*** (*Coran* XX, 5).

Ces versets font bien allusion à la supériorité (*fawqiyya*) par la Toute-Puissance, la Contrainte et l'Exaltation (*isti'lâ'*) sans localisation ni direction.

6 - Pourquoi est-Il existant (*mawjûd*), savant et puissant ? Et de plus pourquoi opère-t-Il après qu'Il n'a pas été agissant ?

Réponse : ***Il n'est pas interrogé sur ce qu'Il fait alors qu'ils sont interrogés*** (*Coran* XXI, 23).

La preuve authentique résultant de ce postulat (*qaḍiyya*) est que la finalité (*intihâ'*) des êtres possibles (*mumkinât*) est inexorablement l'Être nécessaire par soi (*al-wâjib bi dhâtihi*) dont il est impossible de déterminer les motivations (*al-mumtani' ta'lîlahu*). Il est donc absurde

[2] Ce verset peut aussi se traduire : *Aucune chose n'est comme Son semblable.*

de vouloir déterminer la cause de Son Essence, de Ses Qualités et de Ses Opérations !

7 - Quelle chose est-Il ? (*ayyu shay'in huwa*)[3]

Réponse : ***Lui connais-tu un homonyme ?*** (*Coran* XIX, 65).

En effet, la question : « Quelle chose ? » concerne une chose qui partage certains aspects de sa nature avec d'autres. Mais aucune chose ne peut s'associer au Vrai dans Sa réalité d'essence ni dans la Majesté de Ses Qualités. Et tel est bien le sens du verset précité : ***Lui connais-tu un homonyme ?*** Connais-tu une chose qui Lui soit semblable en essence et en qualité au point que celles-ci obligeraient à le dégager de cette ressemblance et de ce copartage ?

8 - Quand fut t-Il ? (*matâ kâna*)

Réponse : ***Lui (est) le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur*** (*Coran* LVII, 3).

Certes, tout être concerné par la question : Quand a-t-Il été ? reste en fait déterminé par le temps et est précédé par la privation d'être (*'adam*) qui lui est donc antérieure. Mais, Lui, Allâh, n'a pas de premier ; plus même, Il demeure le Premier de toute chose. Il n'a pas de dernier mais Lui est le Dernier de toute chose. Sa perdurance (*dawâm*) transcende toute chronologie et Sa permanence (*baqâ'*) dans Sa sainteté est exempte de notre parole : Il était (*kâna*) ou Il sera (*yakûn*) puisque toutes ces notions sont des caractéristiques de l'être qualifié par l'adventicité (*hudûth*) et la contingence (*imkân* ou possibilité) qui ne peuvent convenir à l'Eternité divine (*sarmadiyya*).

La signification des versets suivants se rapporte à l'Eternité sans commencement ni fin :

Toute chose (est) périssante (*hâlik*) ***sauf sa (ou Sa) face*** (*Coran* XXVIII, 88), car Allâh transcende le périssable (*hilâk*) et la privation d'être tant dans le passé que dans l'avenir. N'as-t-Il pas dit : ***Tous les êtres sur terre passent alors que la Face de ton Seigneur détentrice de Majesté et de Générosité persiste*** (*Coran* LV, 26/27). ***Béni soit Celui dans la Main de Qui est le Royaume*** (*Coran* LXVII, 1). Le

[3] Voir 4ème partie, chapitre 1er, des Noms d'Essence, 1, le nom *al-shay' :* La chose.

terme *Béni* (*tabâraka*) dérive de la racine *BaRaKa*[4] dont l'une des significations est : demeurer quelque part. Ce dernier verset confirme que l'existence d'Allâh est perdurable, sans commencement ni fin.

9 - On questionne sur Son Règne *(mulk* - l'acte de régner, de posséder).

Allâh a dit : ***Dis ! mon Dieu, Possesseur du Règne*** (*mâlik al-mulk*), ***Tu accordes le Règne à qui Tu veux...*** (*Coran* III, 26). C'est dire que tout royaume hors le Sien est sujet à perdition. Il dit encore : ***Béni soit Celui dans la Main de Qui est le Règne*** (*Coran* LXVII, 1). ***Gloire à Celui dans la main de Qui est la Royauté céleste*** (*malakût*) ***de toute chose*** (*Coran* XXXVI, 83).

De plus, Allâh montre avec évidence que ces réalités sont appelées à disparaître le Jour de la Résurrection selon cette parole : ***A qui est le Règne en ce Jour ? A Allâh l'Unique, le Réducteur*** (*Coran* XL, 16).

10 - On questionne sur Sa Science

Allâh dit : ***Savant de la Réalité occultée et de la Réalité attestée*** (*Coran* VI, 73). ***Chez Lui (sont) les Clés de la Réalité occultée. Ne les connaît que Lui*** (*Coran* VI, 59).

En outre, Allâh désavoue tout ce qui va à l'encontre de la science tel le sommeil (*nawm*) car n'a t-Il pas dit : ***Ni l'assoupissement ni le sommeil ne Le prennent*** (*Coran* II, 255). Tel aussi l'oubli, car : ***Ton Seigneur n'est pas oublieux*** (*Coran* XIX, 64) ; telle encore la préoccupation d'une chose à l'exclusion d'une autre puisqu'Il ne s'occupe pas d'une affaire au détriment d'une autre.

11 - On questionne sur la Parole *(kalâm)*

Allâh a dit : ***Si les arbres de la terre (étaient) des calames et si la mer étalait son encre et encore sept mers pareilles à elle, les Paroles d'Allâh ne seraient pas consommées. En vérité, Allâh (est) Très-Inaccessible et Très-Sage*** (*Coran* XXXI, 27). ***Si la mer était une encre étendue pour (répandre) les Paroles de mon Seigneur, la mer serait consommée avant que ne le soient les Paroles de mon Sei-***

---

[4] Le verbe *BaRaKa* signifie : s'agenouiller en parlant du chameau, rester quelque part. La *baraka* est l'influence spirituelle qui possède un être ou un lieu et qui est susceptible de croître, de décroître ou de disparaître.

gneur, même si Nous apportions une étendue d'encre semblable (*Coran* XVIII, 109).

12 - On questionne sur les modalités (*kayfiyya*) d'Allâh

Allâh a dit **:** ***A Allâh le Commandement avant et après. Ce Jour, l'âme n'aura aucun pouvoir sur une autre âme. Ce Jour-ci le Commandement (est) à Allâh*** (*Coran* LXXXII, *19*).

13 - On questionne sur les Noms d'Allâh :

A Allâh les Noms excellents. Invoquez-Le par eux (*Coran* VII, 180).

Il a précisé aussi : ***Dis ! Invoquez Allâh ou bien invoquez le Tout-Miséricordieux, quel que soit ce que vous invoquez, à Lui les Noms excellents*** (*Coran* XVII, 110).

Il a mentionné des Noms et des Qualités dans les derniers versets de la sourate *al-Ḥashr, Le Rassemblement* (*Cf. Coran* LIX, 22 à 24).

14 - On questionne sur la Réalité essentielle qui Lui est propre et sur le tréfonds de Son Impénétrabilité (*çamadiyya*).

Il dit : ***L'Extérieur et l'Intérieur***. Il est l'Extérieur par l'Existence, la Toute-Puissance, la Sagesse en vertu des signes probants excellents.

Il est l'Intérieur s'occultant aux intelligences en vertu de l'excellence de la Réalité essentielle qui Lui est propre et du tréfonds de Son Impénétrabilité.

Telle est l'exégèse commune à ces quatre Qualités divines. Quant à celle qui concerne chacune d'elles en particulier, nous en ferons la présentation suivante :

I - *AL-AWWAL* : LE PREMIER

C'est le Primordial (*qadîm*) sans commencement (*azalî*) qui ne peut jamais être précédé par la privation d'être (*'adam*).

Mais alors, une double question se pose : la réalité du Dieu-Producteur (*wujûd al-bârî*) et celle du monde (*'âlam*) sont-elles simultanées ou bien celle du Dieu-Producteur précéde-t-elle celle du monde ?

Dans le premier cas, il en découlerait soit la primordialité (*qidam*) du monde, soit l'adventicité (*ḥudûth*) du Dieu-Producteur - Exalté soit-Il. Or, les deux éventualités sont absurdes.

Dans le second cas, si le Dieu-Producteur précédait le monde d'une durée déterminée (*madda mutanâhiya*), Son adventicité en découlerait (en raison de celle du monde). Si, d'autre part, Dieu le précédait d'une durée sans fin, celle-ci entraînerait qu'Il ne fût pas Premier, en conséquence de quoi le temps (*zamâl*) serait primordial (*qadîm*), ce qui est absurde !

La réponse à donner à cette difficulté est la suivante :

L'antériorité (*taqaddum*) du *hier* (*al-ams*) par rapport à *aujourd'hui* (*al-yawm*) sort du temps (*zamâl*). S'il n'en était pas ainsi, il faudrait que le temps lui-même fût temporel (*zamânî*). De même que nous concevons l'antérieur du *hier* par rapport à *aujourd'hui* hors de la condition temporelle, de même, l'antériorité du Dieu-Producteur par rapport au monde n'est pas temporelle. Cet argument résoud toute la question ![5]

II - *AL-ÂKHIR* : LE DERNIER

Jahm b. Safwân prétendait qu'Allâh accorde la récompense aux gens qui la méritent et le châtiment à qui il est destiné en suite de quoi Allâh fait disparaître le Paradis et ses hôtes et l'Enfer et ses habitants, si bien que rien ne demeure avec Allâh.

De même qu'Allâh est existant (*mawjûd*) dans le Sans-commencement sans qu'aucune chose soit avec Lui, de même reste-t-Il existant dans le Sans-fin sans qu'aucune chose soit avec Lui.

Pour soutenir ce point doctrinal, il présente plusieurs arguments :

Le premier :

Lui est le Premier et le Dernier (*Coran* LVII, 3). Allâh est ***premier*** puisqu'Il est existant sans qu'aucune chose soit avec Lui et de même est-Il ***dernier*** puisqu'Il est permanent dans ce qui ne cesse point et qu'aucune chose n'est avec Lui.

Le deuxième :

Allâh dit : ***Eux seront perpétuellement*** (*khâlidûn*) ***dans le Feu tant que dureront les Cieux et la Terre à moins qu'Allâh ne le veuille autrement. Ton Seigneur fait ce qu'Il veut*** (*Coran* XI, 107).

---

[5] Pour ce point difficile, voir introduction p. 36 et chapitre V. p 103.

Allâh a donc déterminé la perpétuité (*khulûd*) du Feu en fonction de la durée (*dawâm*) des Cieux et de la Terre ***à moins que ton Seigneur ne le veuille autrement.*** Or, cette durée peut avoir un terme. Il faut donc que la permanence du Paradis et de l'Enfer ait un terme.

Le troisième :

Si Allâh ne connaissait pas le nombre des motions (*ḥarakât*) des hôtes du Paradis et de l'Enfer, cela constituerait une cause d'ignorance pour le Seigneur ; mais s'Il a cette connaissance, cela implique un terme (au Paradis et à l'Enfer).

Le quatrième :

Les futurs contingents (*ḥawâdith mustaqbila*) impliquent la discontinuité propre au nombre. Or, tout ce qui est de la sorte a un terme.

Sache-le ! La plupart des hommes religieux (*ahl al-dîn*) sont d'accord sur la permanence (*baqâ'*) du Paradis et de l'Enfer. Leur argument est que cette permanence est possible (*mumkin*). L'enseignement traditionnel (*sam'*) arrive à cette conclusion. Il faut donc conclure à leur permanence. Pour expliquer cette possibilité (*imkân*) Jahm b.Safwân précise ceci : Si cette permanence n'était pas possible, l'inverse d'une possibilité devrait entraîner une impossibilité en soi. Or cette conséquence ici est absurde.

La Tradition, elle, s'y réfère car les deux termes *khulûd,* perpétuité et *ta'bîd,* continuité, qualifiant le Paradis et l'Enfer, se trouvent dans le Coran.

Nous répondrons à ces quatres difficultés comme suit :

Réponse à la première difficulté :

Sa Qualité d'être dernier s'interprète de (quatre) manières

- La première : Il cause l'extinction de l'ensemble de la manifestation universelle en sorte que nous reconnaissons véritable la fonction divine du nom « le Dernier » (*âkhiriyya*) par cet exemple (du Paradis et de l'Enfer). Il les existencie tous deux et les fait subsister à jamais (*abadan*).
- La deuxième : Il est certain qu'Il est Dernier au regard de toute chose et une autre interprétation que celle-ci n'est pas valable. C'est donc ainsi qu'il faut comprendre qu'Allâh est Dernier.

- La troisième : Allâh est Premier sous le rapport de l'Existence (*wujûd*) et Dernier sous celui de la preuve induite (*istidlâl*).
- La quatrième : Allâh fait mourir les créatures et les rend permanentes après leur extinction. Sous cet aspect, Il est Dernier.

Réponse à la deuxième difficulté :

La Parole coranique : ... ***Tant que dureront les Cieux*** ... (*Coran* XI, 107) confirme ce qui est reconnu habituellement, à savoir que personne ne s'attend à ce que les Cieux et la Terre disparaissent ou s'anéantissent, à cause de la Royauté céleste.

Réponse à la troisième difficulté :

Allâh sait bien que les hôtes du Paradis ne sont pas soumis à un nombre de motions déterminées sans que cela constitue chez Lui une ignorance puisqu'Il ne comporte pas en Lui-même un nombre déterminé (de possibilités, Son Infinité refusant tout dénombrement). Ceux qui connaissent ce point doctrinal savent bien qu'il en est ainsi et qu'il n'y a pas d'ignorance chez Allâh[6].

---

[6] Râzî a déjà présenté cette argumentation dans son grand commentaire du Coran (*mafâtiḥ al-ghayb*) au verset en cause.

L'argument de Jahm b. Safwân est purement métaphysique alors que la réfutation de Râzî est d'ordre théologique.

Pourtant, les deux leçons ne sont pas incompatibles. Nous avons déjà abordé ce thème dans notre introduction, à propos des Théophanies dans l'œuvre d'Ibn 'Arabi.

Sur ce point précis, il est possible d'ajouter cette explication :

« ***Toute chose est périssante sauf sa (ou Sa) Face,*** selon le verset cité plus haut par Râzî, la Face en question étant aussi bien celle de Dieu que celle de l'être en Lui, le pronom *SA* pouvant s'appliquer à l'Un et/ou à l'autre. Elle est donc première et dernière.

Dans l'ordre des choses produites, le verset commenté (*Coran* XI, 107) montre que les Cieux et la Terre subsistent tant que Dieu le veut, Lui seul étant permanent et éternel, les Cieux et la Terre n'ayant qu'une continuité d'existence ou une perpétuité (*khuldân*). A l'intérieur de ces deux Réalités cosmiques, les êtres vont et viennent, évoluent pour en sortir avec la Permission de Dieu, leur issue ultime étant Lui-même, origine et finalité de leur être dans Son Essence.

III - *AL-ZHÂHIR* : L'EXTÉRIEUR

Trois aspects peuvent être envisagés dans le commentaire de ce nom :

Le premier : Ce Nom signifie : Celui qui l'emporte (*ghâlib*) sur Ses créatures.

C'est ainsi qu'on dit : avoir le dessus (*zhahartu*) sur quelqu'un, lorsqu'on l'emporte sur lui et qu'on le contraint. On dit aussi : s'emparer d'une demeure lorsqu'on en triomphe par la force.

Le deuxième : Il veut dire : le Savant (*'âlim*) de ce qui se manifeste comme l'Intérieur (*bâṭin*) est le savant de ce qui est caché. On dit : connaître (*zhahartu*) le secret de quelqu'un lorsqu'on l'a bien pénétré.

Le troisième : Allâh est Extérieur ou Apparent (*zhâhir*) par l'abondance des arguments évidents et des signes probants qui engendrent la vénération.

Si l'on objecte : l'Extérieur est Celui dont la réalité (*wujûd*) ne provoque ni le doute ni l'ambiguité mais pourtant de nombreux doutes envahissent la plupart des créatures au sujet de l'Existence (*wujûd*) d'Allâh. Comment alors est-Il extérieur ?

La réponse est la suivante : Al-Ghazâlî[7] dit « qu'Allâh se cache dans Son extrême manifestation et l'intensité de Sa lumière dont cette extériorisation est le voile. Ce propos ne peut être compris que par un exemple :

« Si je voulais manifester les mots qu'un scribe a écrits, je montrerais qu'il sait quelque chose et tu n'aurais aucun doute à ce sujet. De plus, ces mots témoigneraient d'une manière indiscutable que ce scribe est vivant, savant et capable ».

« Le même raisonnement s'applique à tout ce qui existe dans les Cieux et sur la Terre, grand ou petit, ange ou étoile, soleil ou lune, animal ou végétal qui ne peuvent que témoigner de leur besoin d'un recteur qui les dirige, d'un être qui détermine leur norme et qui leur décerne leurs qualités propres et leurs dispositions particulières. Que le fait d'écrire un seul mot soit une preuve de la réalité et des attributs du scribe, combien plus concluants (au sujet de Dieu) sont alors les signes probants qui n'ont pas de fin ».

---

[7] op. cit.

IV- *AL-BÂTIN* : L'INTÉRIEUR

On peut distinguer (cinq) aspects dans le commentaire de ce nom :

Le premier : qu'Allâh soit pleinement extérieur entraîne qu'Il soit intérieur. En effet, si le soleil ne se tenait pas par dessus le globe (terrestre) nous ne saurions pas que la lumière émane de lui. Nous pourrions imaginer que les objets sont éclairés d'eux-mêmes. Pourtant, lorsque le soleil se couche les lumières disparaissent dès ce moment et nous savons alors qu'elles venaient de lui.

Maintenant, s'il était possible que les effets produits par l'Existence d'Allâh se retirent des êtres possibles, il apparaîtrait dès lors que l'existence de ceux-ci procède de celle d'Allâh. Cependant, la cessation de cette effusion (*jûd*) est impossible[8]. La perfection et la persistance d'Allâh deviennent alors la cause qui produit l'ambiguïté et c'est cette signification qu'un certain maître véritable (Al-Ghazâlî) exprime ainsi : « Gloire à Celui qui se dérobe aux intelligences par son extrême manifestation et se cache d'elles par la perfection de Sa Lumière ».

Le deuxième : Allâh est intérieur au point que l'ultime fond de Sa Réalité essentielle n'est pas connu des créatures.

Le troisième : Allâh est intérieur puisque les regards ne peuvent Le cerner comme Il l'a dit : ***Les regards ne Le perçoivent point*** (*Coran* VI, 103).

Le quatrième : Allâh est extérieur car Il connaît ce qui est apparent, Il est intérieur car Il connaît ce qui est caché.

Le cinquième : Allâh est intérieur parce qu'Il voile aux Infidèles Sa Connaissance et Sa Vision et cache aux Fidèles Sa Vision dans ce bas-monde.

Sous cet aspect, ces deux Noms divins (l'Intérieur et l'Extérieur) se réfèrent à des Qualités d'Opérations.

---

[8] Voir note 6 et introduction page 36.

CHAPITRE SOIXANTE-ET-UNIÈME

AL-WÂLÎ : LE-MAÎTRE-TRÈS-PROCHE

Ce nom n'est pas trouvé dans le Coran.

Il signifie : le Possesseur (*mâlik*) des choses, Celui qui s'en rend maître (*mustawlâ 'alayhâ*), Celui qui en dispose librement (*mutaçarrif*) selon Son Bon Vouloir (*mashî'a*).

Son Commandement (*amr*) se réalise en elles et Sa Décision sage (*ḥukm*) s'y propage.

Nous avons traité de ce nom avec le nom *al-walî.*

CHAPITRE SOIXANTE-DEUXIÈME

AL-MUTA'ÂL : L'EXALTÉ

Ce Nom signifie *al-'alî*, le Sublime mais avec un sens intensif.

Nous en avons déjà donné le commentaire (avec le nom *al-'Alî*).

CHAPITRE SOIXANTE-TROISIÈME

AL-BARR : LE BON, LE BIENVEILLANT, LE BIENFAISANT, CELUI-QUI-FAIT-LE-BIEN

I - FONDEMENTS CORANIQUES

Allâh a dit : ***En vérité c'est Lui, le Bon*** (***barr***)***, le Très-Miséricordieux*** (*Coran* LII, 28).

Pour qualifier saint Jean-Baptiste (Yaḥya) - sur lui la paix - Allâh dit : ***Il était bon*** (*barr*) ***envers ses deux parents*** (*Coran* XIX, 14).

De Jésus - sur lui la paix - Il dit : ***Il m'a recommandé d'être bon*** (*barr*) ***envers ma mère*** (*Coran* XIX, 32).

II - SIGNIFICATION DE CE MOT

Les deux mots *barr* et *bârr* ont la même signification : *al-muḥsin,* le Bienveillant, le Bon, Celui qui agit bien.

Ceci bien compris, nous te dirons :

La Bonté (*birr*) d'Allâh pour Ses Serviteurs est dans Son beau Comportement (*iḥsân*) à leur égard dans les choses de la vie quotidienne et dans celles de la Religion.

Dans la Religion, cette Bonté réside dans la Foi et l'Obéissance ou en accordant la récompense qui s'y rapporte.

Dans la vie de ce bas-monde, cette Bonté se manifeste en dispensant santé et force, bien et honneur, progéniture et alliances, en rapport avec Ses bienfaits sous des aspects connus et non limitatifs, ainsi qu'Allâh a dit : ***Si vous comptiez les bienfaits d'Allâh, vous ne pourriez les dénombrer*** (*Coran* XIV, 34).

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur doit se préoccuper d'accomplir les actes de bien *(birr).*

Allâh énumère toutes les espèces de bien dans le verset suivant : ***Le Bien (birr) ne consiste pas à tourner vos faces vers l'Orient ou l'Occident mais le Bien concerne :***

- Celui qui croit en Allâh, au Jour dernier, aux Anges, à l'Écriture, aux Prophètes ;

- Celui qui donne ses biens, par amour d'Allâh, aux proches, aux orphelins, aux pauvres, au voyageur, à ceux qui sollicitent et pour affranchir du joug ;

- Celui qui se maintient dans l'oraison d'union et s'acquitte de l'aumône purificatrice ;

- Ceux qui remplissent leurs engagements lorsqu'ils les ont contractés ;

- Ceux qui sont constants dans l'adversité et l'affliction et au moment de la rigueur ;

- Ceux-là sont les Véridiques ! Ceux-là sont les pieux-craignants (*Coran* II, 177).

Donner libéralement le meilleur est une des conditions du Bien car Allâh a dit : ***Vous ne réaliserez pas le bien tant que vous n'aurez pas dépensé ce que vous aimez*** (*Coran* III, 92). Or, le Bien le meilleur est celui pratiqué envers les deux parents ainsi qu'Allâh le mentionne au sujet de Jésus et de Jean-Baptiste - sur eux la paix - (Cf. *Coran* XIX, 14 et 32).

Nâfi'a dit : « Lorsque Ibn 'Omar releva de maladie, il désira manger un poisson. J'allai donc en chercher un en ville mais je n'en trouvai point. Or, après un certain temps, j'en trouvai un que j'achetai et je le fis griller. je le lui servis sur une galette de pain et je l'approchai de lui.

A ce moment, un mendiant se présenta. Ibn 'Omar me dit : « Prends la galette et le poisson et remets-les au mendiant ». Je m'exécutais et je dis alors au mendiant : « J'ai payé ce poisson un dirham et demi. Prends ce montant d'argent et laisse-nous ce poisson ! ».

Il prit donc cet argent et il nous laissa le poisson que je présentai à Ibn 'Omar.

Or, le mendiant revint et Ibn 'Omar me dit : « Donne-lui la galette et le poisson et ne lui réclame pas l'argent car j'ai entendu le Prophète - sur lui la grâce et la paix - dire : *« Allâh a pardonné à quiconque désire une chose, retient son désir et préfère autrui à son âme »* ».

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Al-barr, disent-ils est Celui qui accorde aux aspirants (*muridûn*) la grâce du dévoilement dans Sa Voie, aux adorateurs (*'âbidûn*) Sa Faveur et Son Assistance opportune (*tawfîq*).

Al-barr est Celui qui gratifie les demandeurs (*sâ'ilûn*) de l'excellence de Son Don et les adorateurs de la beauté de Sa Rétribution.

Al-barr est Celui qui n'enlève pas le bienfait (*iḥsân*) en raison de la désobéissance.

On a dit : Lorsque Moïse voulut se séparer de al-Khiḍr[1] - sur eux deux la paix - il lui demanda : « Conseille-moi ». Al-Khiḍr lui répondit : « Sois celui dont on retire un grand profit mais ne sois pas cause d'un profond éloignement. Ne renonce pas à la persévérence et ne sois pas à la recherche de nouveaux besoins. Ne déshonore personne en raison de sa faute mais pleure sur la tienne ».

Ibn 'Omar a dit : « J'ai entendu le Prophète - sur lui la grâce et la paix - dire : « *Le Bien (birr) ne se consume pas, le péché ne s'oublie pas, le débiteur ne dort pas. Comme tu prêtes, tu seras rétribué et comme tu sèmes, tu récolteras : Dis* : ***Agissez ! Allâh verra vos actes ainsi que Son Envoyé*** (*Coran* IX, 105) ». »

---

[1] Sur ce personnage assimilé à un prophète, voir page 135.

CHAPITRE SOIXANTE-QUATRIÈME

AL-TAWWÂB : CELUI-QUI-NE-CESSE-DE-REVENIR

I – FONDEMENTS CORANIQUES

Allâh a dit : ***Allâh revint à lui (Adam). En vérité c'est Lui Celui-qui-ne-cesse-de-revenir et le Très-Miséricordieux*** (*Coran* II, 37).

Allâh veut revenir à vous (*yatûbu*) (*Coran* IV, 27).

C'est Lui qui accepte le repentir (tawba ou ***le retour) de Ses serviteurs*** (*Coran* XLII, 25).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

On peut distinguer trois aspects dans le commentaire de ce nom :

- *Le premier :* On dit *Tâba,* revenir ; *'Âba,* retourner et *'Anâba,* revenir plusieurs fois. Chacun de ces verbes signifie *Ra.Ja.'a,* retourner.

Al-Tawwâb qualifiant Allâh signifie qu'Il retourne (*'â'id*) à Ses serviteurs en leur accordant toutes sortes de bienfaits. Il les favorise ainsi de Son assistance propice après le délaissement (*khidhlân*), leur donne après la privation (*ḥirmân*), les soulage après la rigueur (*tashdîd*), est indulgent après la menace (*wa'îd*), les délivre d'épreuves de toutes sortes et répand sur eux quantité de bienfaits. C'est Lui qui transforme les choses détestées en choses aimées, accepte le repentir des péchés et délivre du mal en éloignant l'affliction.

En bref, le repentir (*tawba*) chez le serviteur exprime le retour (*'awda*) au service (divin) (*khudma*) et à la servitude adorative (*'ubûdiyya*). Chez le Seigneur, il se rapporte à la récurrence de l'acte parfait qui convient à la Seigneurie (*rubûbiyya*).

- *Le deuxième :* al-Khaṭṭâbî a dit : « Le verbe *Taba* (dont dérive *tawba,* repentir) est transitif et intransitif ».

On dit : Allâh revient (*tâba*) à Ses serviteurs en leur acordant l'assistance propice au repentir Jusqu'à ce qu'ils se repentent car Allâh a dit : ***Puis Allâh revint à eux afin qu'ils reviennent*** (ou ***se repentent). En vérité Allâh est Celui-qui-ne-cesse-de-revenir*** (*tawwâb*) ***et le Très-Miséricordieux*** (*Coran* IX, 118). Qu'Allâh soit *tawwâb* exprime

l'intensité de Son assistance-propice (*tawfîq*) accordée à Ses serviteurs pour l'obéissance.

- *Le troisième :* Le retour (*tawba*) d'Allâh au serviteur exprime l'acceptation du retour ou repentir du serviteur. Cette interprétation revient à désigner une chose par l'une de ses acceptions.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Celui qui accepte les reproches -que l'on fait d'ordinaire aux coupables- venant de la part de ses sujets, de ses amis fidèles ou de ses connaissances, mainte et mainte fois, a bien mérité de se qualifier par ce trait de caractère vertueux.

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-Tawwâb* agrée la supplique en accordant, la demande d'excuse en pardonnant, la conversion (*inâba*) en exauçant, le repentir (*tawba*) en pardonnant l'infraction (*ḥawba*).

On a dit : Lorsque le serviteur revient à Allâh en demandant, Allâh revient à lui en donnant.

CHAPITRE SOIXANTE-CINQUIÈME

AL-MUNTAQIM : LE VENGEUR, CELUI-QUI-SE-VENGE, CELUI-QUI-USE-DE-REPRÉSAILLES

I - FONDEMENTS CORANIQUES

Allâh a dit : ***Allâh est très-inaccessible et doué de vengeance*** (*dhû intiqâm*) (*Coran* III, 4).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

Le nom *muntaqim* vient du nom verbal *intiqâm,* l'action de se venger (la racine en est *NaQaMa* signifiant se venger, venger, punir en accordant un délai).

La punition par vengeance (*ta'dhîb bi-al-intiqâm*) n'est nommée telle que sous trois conditions :

- *La première :* que la noblesse de caractère (*karâma*) aille jusqu'à la limite d'une intense colère.
- *La deuxième :* que la sanction qui en résulte se produise après un certain temps.
- *La troisième :* cette punition (différée) exige de se calmer. Or, cette condition ne peut se réaliser que chez la créature, jamais chez le Créateur.

Sache que la vengeance est plus rigoureuse que le châtiment immédiat. Le pêcheur, promptement châtié, n'a plus la possibilité de désobéir. La vengeance n'a pas nécessairement pour fin la correction exemplaire. La parole divine suivante y fait allusion : ***Lorsqu'ils Nous eurent irrités, Nous nous vengeâmes d'eux*** (*Coran* XLIII, 55).

Dans le même ordre d'idée, Allâh a nommé la répétition des actes méritant l'expiation compensatoire (*kaffâra*) : la récidive des actes interdits (*takrâr al maḥram*), comme la prise du gibier (dans les territoires sacrés de la Mecque) qui provoque le châtiment par vengeance (*intiqâm*). Allâh ne dit-Il pas : ... ***De quiconque récidivera*** (*'âda*), ***Allâh tirera alors vengeance. Allâh est très-inaccessible et doué de vengeance*** (*Coran* V, 95). Cette disposition est proche de celle mentionnée dans le verset suivant : ***A ceux qui pratiquent le Judaïsme,***

nous avons interdit des choses excellentes qui leur avaient été permises, en raison même de leur injustice et de leur éloignement fréquent de la voie d'Allâh (*Coran* IV, 160).

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Al-Ghazâlî[1] a dit : « La vengeance du serviteur est louable quand il se venge seulement des ennemis (de la Religion). Or, le plus acharné de ses ennemis est bien son âme logée entre ses flancs. Il doit donc indubitablement prendre sa revanche sur elle. »

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Abû Zayd a dit : « L'âme est indolente dans certains exercices réguliers de piété (*awrâd*). Je l'ai donc châtiée en la privant d'eau une année entière. »

Al-Fuḍayl a dit : « Celui qui a la crainte d'Allâh est conduit par elle à tout bien. » Dhû an-Nûn a dit : « Le serviteur se doit d'être comme le malade qui se garde de tout par crainte de prolonger la maladie. »

On a dit : « *Al-Muntaqîm* est Celui dont la vengeance n'a pas de limite et dont le bienfait ne peut intervenir. »

On a dit : « Celui qui sait qu'Allâh est Immense craint Sa vengeance mais celui qui sait qu'Allâh est Miséricordieux espère Son Bienfait. »

---

[1] In op. cit.

CHAPITRE SOIXANTE-SIXIÈME

AL-'AFUW : CELUI-QUI-EFFACE-LE-SUPERFLU, L'INDULGENT

I - FONDEMENTS CORANIQUES

Allâh a dit : ***Allâh est effaçeur du superflu et très-pardonneur*** (*'afuwan ghafûran*) (*Coran* IV, 99). ***Il efface la surimposition*** ou ***l'excès*** (*ya'fû*) ***des dispositions vicieuses*** (*sayyi'ât*) (*Coran* XLII, 25). ***Il passe sur bien des choses*** (*Coran* V, 15) ***Qu'Allâh retire le superflu de toi*** (*'afâ Allâh 'anka*) (*Coran* IX, 43).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

1) La racine *'a.f.w* de ce Nom divin signifie : effacement ou disparition (*maḥw*). Par exemple, on dit : les demeures ont été anéanties (*'afat al-diyâr*) lorsque toute trace d'elles a disparu.

Il résulte de cette analyse que *al-'afw,* l'effacement, exprime qu'Allâh fait disparaître (*izâla*) toute trace de péché qu'Il efface des écrits transcrits par les nobles Anges scribes, et ne réclamera plus rien à ce sujet le Jour de la Résurrection. Il laissera leur cœur dans l'oubli du péché afin qu'ils n'aient pas à rougir de honte au moment où ils auraient dû être amenés à s'en souvenir. Toute disposition mauvaise disparaît pour ne laisser subsister que les bonnes. Allâh en dit : ***Allâh efface*** (*yamḥu*) ***et confirme ce qu'Il veut. Chez Lui*** (*se trouve*) ***la Mère du Livre*** (*umm al-kitâb*) (*Coran* XIII, 39). ***Allâh a changé leurs mauvaises tendances en bonnes*** (*Coran* XXV, 70).

Sache que le *'afw,* l'effacement, est plus parfait que la *marghfira,* le pardon car ce dernier implique le recouvrement (*sitr*) et le premier terme la disparition (*maḥw*). Or, effacer est plus excellent que recouvrir.

2) Le nom *'afw* signifie aussi le surcroît, le surplus, l'excédent, le superflu (*faḍl*).

Allâh a dit : ***Ils te questionneront sur ce qu'ils doivent distribuer. Dis-leur : le surplus*** (*'afw*) (*Coran* II, 219). C'est dire que l'excédent

(*faḍl*) de leurs biens ne pourrait être assimilé pour eux à un bien supplémentaire.

On dit aussi que le bien d'un tel augmente (*'afâ*) lorsqu'il se multiplie. Allâh dit en ce sens : ***Prends l'excédent*** (*khudh al-'afw*) (*Coran* VII, 199), c'est-à-dire : ce qui est purifié des caractéristiques naturelles.

Sous cet aspect, *al-'afuw* est Celui qui procure l'abondance, supprime le superflu, accorde le bienfait qu'on est toujours à même de recevoir.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Le serviteur doit être indulgent envers ceux qui l'oppriment sans cesser d'être bon à leur égard quand ils viennent à l'offenser. Qu'il n'ébruite pas les procédés grossiers dont il fait l'objet car Allâh a dit : ***Qu'ils effacent avec indulgence et oublient les offenses*** (*wal ya'fû wal yaçfaḥû*) (*Coran* XXIV, 22). Or, dès que le serviteur se comporte de cette manière, Allâh – qui est le plus Généreux des généreux - s'oblige bien plus à agir de la sorte.

On rapporte que Qays Ibn Açim al-Munqarî avait un esclave qui trébucha alors qu'il tenait à la main une brochette de rôti brûlante. Il chuta sur un petit enfant de Qays qui en mourut. Qays dit à son esclave : « va-t-en, tu es libre par la grâce d'Allâh ! ».

On relate que le Commandeur des Croyants 'Alî b. Abî Ṭâlib - qu'Allâh soit satisfait de lui - appela un jeune homme parmi ses serviteurs qui ne répondit pas. Il l'appela à nouveau, puis une troisième fois en vain. Il se leva vers lui et le vit couché sur le côté. Il lui dit : « O jeune homme ! N'as-tu pas entendu l'appel ? ». « Si » répondit-il, ». « Qu'est-ce qui t'a donc empêché de répondre ? » lui demanda 'Alî. « Ma confiance en ta longanimité et ma rémission en ton indulgence ! » 'Alî ajouta alors : « Tu es libre par la grâce d'Allâh à cause de cette certitude ».

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-'afuw* est Celui qui par miséricorde chasse de l'âme l'obscurité résultant des fautes, et Celui qui par Sa générosité supprime la stérilité du cœur due aux négligences.

On a dit : *al-'afuw* est Celui qui efface les péchés des écrits et transforme la désolation (de l'âme) en grâce intime.

Un des Maîtres fut vu en songe (après sa mort) et on lui demanda : « Qu'Allâh a-t-Il fait de toi ? ». Il répondit : « Ils nous demandèrent des comptes, ils furent méticuleux, puis ils furent bienveillants et nous affranchirent (du Feu) ».

CHAPITRE SOIXANTE-SEPTIÈME

AL-RA'ÛF : LE TRÈS-BIENVEILLANT

I - FONDEMENTS CORANIQUES

Allâh a dit : ***En vérité Allâh est Très-Bienveillant et Très-Miséricordieux envers les êtres humains*** (*Coran* II, 143). ***Nous avons mis de la bienveillance*** (*ra'fa*) ***et de la miséricorde*** (*rahma*) ***dans le cœur de ceux qui le suivent*** (*Coran* LVII, 27). ***A l'égard des Fidèles il (le Prophète) est bienveillant*** (*ra'ûf*) ***et miséricordieux*** (*rahîm*) (*Coran* IX, 128).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

Le Nom *Ra'ûf* dérive de *Ra'fa :* bienveillance avec le sens de miséricorde (*rahma*).

Ra'ûf est construit sur la paradigme *Fa'ûl* comme *Shakûr,* très-reconnaissant et *Çabûr,* très-constant.

Différence entre *ra'ûf*, bienveillant et *rahîm*, miséricordieux :

Sache bien qu'Allâh a mentionné le nom *ra'ûf,* très-bienveillant, avant celui de *rahîm,* très-miséricordieux ainsi que *ra'fa,* bienveillance avant *rahma,* miséricorde, dans les versets qui viennent d'être cités. Il faut donc qu'une différence existe entre ces deux termes. Quand Allâh mentionne ces deux qualificatifs *ra'ûf* vient avant *rahîm.* Il s'avère nécessaire de fournir une explication pour justifier la différence existant entre ces deux termes et la raison de l'ordre d'apparition de ces deux noms conjoints.

Cette différence vient du fait que *rahîm,* dans l'usage de la langue, a le sens de : celui qui est l'objet de miséricorde (*marhûm*) devant le dénuement, la faiblesse et la nécessité, tandis que *ra'ûf* est employé lorsque la miséricorde se réalise chez celui qui agit par compassion (*shafâqa*) à l'égard de celui qui est l'objet de cette miséricorde.

Une fois cet aspect bien compris, nous pouvons te préciser ce qui suit :

La parfaite attitude de celui qui agit pour atteindre le bien (*ihsân*) produit la bienveillance. La totale disponibilité de celui qui est l'objet

de cette miséricorde par besoin du bien est à l'origine de celle-ci. La conséquence (*ta'thîr*) de cette aptitude chez celui qui produit un tel acte est plus déterminante que le besoin de celui qui le subit.

Cette constatation explique pourquoi la mention de la bienveillance (*ra'fa*) précède celle de la miséricorde (*raḥma*).

III- DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Al-ra'ûf, disent-ils, se dispose favorablement envers les pêcheurs en revenant (*tawba*) à eux et se tourne vers les Saints rapprochés en les immunisant (*'içma*).

On a dit : c'est Celui qui accorde libéralement par bonté et gratifie par compassion (*ta'aṭṭuf*).

On a dit : c'est Celui qui recouvre les défauts qu'Il voit et efface les péchés qu'Il a couverts.

On a dit : c'est Celui qui préserve Ses Saints de considérer les formes et qui par faveur les libère du joug des préoccupations.

On rapporte que pendant un de ses voyages l'Envoyé d'Allâh - sur lui la grâce et la paix - passa près d'une femme qui cuisait du pain en compagnie de son jeune garçon. On dit à cette femme : « l'Envoyé d'Allâh vient ! » Elle arriva alors et dit : « O Envoyé d'Allah ! On m'a rapporté que tu avais dit : « Certes, Allâh est plus miséricordieux envers Ses serviteurs que la mère envers son enfant ». Est-ce vrai ce qu'on ma relaté ? « Le Prophète répondit : « Certes ». Elle reprit : « Pourtant, la mère ne jette pas son enfant dans ce four à pain ! » Le Prophète se prit à pleurer et dit : « *En vérité, Allâh châtiera par le feu seulement celui qui s'est refusé à dire : lâ ilâha illâ-Llâh, nul dieu adoré sinon Allâh* ».

Un homme pieux a dit : « J'avais dans mon voisinage un homme méchant qui vint à mourir. Je portai son cercueil puis me retirai à l'écart pour ne pas prier sur lui. Quelqu'un le vit en rêve dans une bonne condition et lui demanda : « Qu'Allâh a-t-Il fait avec toi ? » Il répondit : « Il m'a pardonné et m'a dit : « Dis à Ayyûb - tel était le nom de cet homme pieux - « ***Dis : si vous possédiez les Trésors de la Miséricorde de mon Seigneur, vous les retiendriez alors de peur de les dépenser, car l'homme est avare*** (*Coran* XVII, 100) ».

CHAPITRE SOIXANTE-HUITIÈME

MÂLIK AL-MULK : LE POSSESSEUR DU ROYAUME

Nous avons déjà commenté ce Nom divin *Al-Mâlik.* Ce que nous avons dit devrait suffire.

CHAPITRE SOIXANTE-NEUVIÈME

DHÛ-L-JALÂL WA-L-IKRÂM : LE POSSESSEUR DE LA MAJESTE ET DE LA GENEROSITE

Les noms *al-jalîl* et *al-ikrâm* ont déjà été commentés et ces deux commentaires suffisent[1].

al-ikrâm, le comportement généreux, la générosité a un sens voisin de *al-in'âm*, l'acte de conférer le bienfait mais avec une nuance plus restrictive car toute générosité est un acte de bienfait alors que tout bienfait n'est pas (nécessairement) de la générosité.

Que le nom *al-jalâl* précède celui de *al-ikrâm* constitue un secret, à savoir que la Majesté se réfère à la transcendance (*tanzîh*). Ce nom indique alors l'Essence en tant que telle et désigne donc une qualité privative (*sulûb*) (sans relation possible).

Par contre, la générosité est une qualité de relation (*iḍâfa*) et nécessite en conséquence des réalités qui lui soient rapportées (*muḍâfûn*). Or, l'établissement d'une chose pour elle-même précède celui d'une chose par rapport à une autre.

---

[1] Voir chap. 36 page 349 et chap. 42 page 489.

CHAPITRE SOIXANTE-DIXIÈME

AL-MUQSIṬ : L'EQUITABLE, CELUI QUI DISTRIBUE AVEC EQUITE

Allâh a dit : ***Celui qui se maintient en toute Equité*** (*qâ'iman bi-l-qisṭ*) (*Coran* III, 18) et dont la signification est : Celui qui est juste dans Sa Décision (*al-'âdil fi-al-ḥukm*).

On dit : agir avec équité (*aqsaṭ*) quand on est équitable (*muqsiṭ*) et qu'on est juste dans son comportement.

Allâh a dit : ***soyez équitable ! Allâh aime ceux qui sont équitables*** (*wa aqsiṭû inna-Lhâha yuḥibbul-l-muqsiṭîn*) (*Coran* XLIX, 9).

La racine *q.s.ṭ.* comporte aussi le sens de s'écarter, disperser, séparer (*jâra*). Allâh a dit : ***Quand à ceux qui séparent*** (*qâsiṭûn*), ***ils sont un bois combustible pour l'Enfer Géhenne*** (*Coran* LXXII, 15).

Al-qisṭ est la part ou le lot qui échoit à quelqu'un (*naçîb*).

Al-taqsîṭ signifie : la réunion des parts.

CHAPITRE SOIXANTE-ET-ONZIÈME

AL-JÂMI' : CELUI-QUI-REUNIT, SYNTHETISE, LE TOTALISATEUR

I - FONDEMENTS CORANIQUES

Allâh a dit : ***Notre Seigneur ! En vérité, Tu es Celui qui rassemble*** (*jâmi'*) ***les êtres humains*** (*Coran* III, 9). ***Le Jour où Allâh réunira*** (*yajma'u*) ***les Messagers*** (*Coran* V, 109).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache qu'il faut entendre par le terme *jâmi' :* celui qui réunit ou synthétise toutes les parties, qui les assemble et les compose selon une manière appropriée, et qui unit aussi les cœurs de Ses bien-aimés car n'a-t-Il pas dit : ***Mais Allâh les a réunis* (ou *accordés*)** (*allafa*) (*Coran* VIII, 63).

Ce nom implique la réunion des éléments constitutifs des créatures à l'instant du Rassemblement (*ḥashr*) et du Déploiement (*nashr*) (de la Résurrection) après leur dispersion (*tafarruq*).

(La fonction de ce nom) comporte aussi de réunir le corps et l'esprit après être séparés (*infiçâl*) l'un de l'autre.

Ce nom implique également le sens de rassembler les créatures à l'endroit où se tient la Résurrection (*qiyâma*) et de réunir l'injuste et celui qui aura subi l'injustice ainsi qu'Allâh dit : ***Tel est le Jour de la Décision*** (*façl*). ***Nous vous rassemblerons ainsi que vos ancêtres*** (*Coran* LXXVII, 38). ***Il ramènera ensuite qui Il veut vers la Demeure de la Félicité*** (*dâr al-na'îm*) ***et qui Il veut vers l'Enfer Géhenne comme Il l'a dit : En vérité, Allâh réunira*** (*jâmi'*) ***les infidèles et les hypocrites*** (*Coran* IV, 140).

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Il devra rassembler (la connaissance) de la Loi révélée, de la Voie et de la Vérité essentielle.

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-jâmi'* est Celui qui réunifie le cœur de Ses Saints en vue de la contemplation de Son Incommensurabilité. Par Sa Miséricorde, Il les préserve de prêter attention aux créatures.

CHAPITRE SOIXANTE-DOUXIÈME

AL-GHANÎ : LE SUFFISANT-PAR-SOI, LE RICHE-ABSOLU *AL-MUGHNÎ* : CELUI-QUI-CONFERE-LA-SUFFISANCE, CELUI-QUI-DONNE-LA-RICHESSE *AL-MÂNI'* : CELUI-QUI-REFUSE, QUI-INTERDIT OU REND-IMPOSSIBLE

I - FONDEMENTS CORANIQUES

Allâh a dit : ***Ton Seigneur est le Suffisant par Soi*** (*al-ghanî*), ***le Détenteur de la Miséricorde*** (*Coran* VI, 133).

D'autre part, Allâh vient à affirmer qu'Il est *al-mughnî,* Celui qui confère la suffisance, dans le verset suivant :

C'est Lui qui confère à toute chose sa norme créaturelle, puis guide (*Coran* XX, 50).

II - SIGNIFICATION DE *AL-GHANÎ* ET *AL-MUGHNÎ*

Sache qu'Allâh - Gloire à Lui - est l'Être nécessaire par soi (*wâjib al-wujûd li dhâtihi*) et par Ses Qualités. Il se passe (*ghanî*) de tout hormis Lui alors que tout autre que Lui est possible à cause de son essence (*mumkin li dhâtihi*) de telle sorte que son existence est par l'acte d'Allâh qui la détermine (*îjâd*). Partant, Allâh n'est pas autre que le Suffisant ou Riche par soi.

Quelqu'un a soutenu que *al-ghanî* est le Parfait (*al-tâmm*) et que *al-Mughnî* est au-delà de toute perfection (*fawq al-tâmm*), lit : au-dessus du Parfait).

III - SIGNIFICATION DE *AL-MÂNI'*

Sache que les êtres possibles (*mumkinât*) sont tous soumis à l'action de la Puissance divine. Que certains êtres soient essentiellement inférieurs à d'autres provient de l'élection (*takhçîç*) et de la préférence (*tarjîḥ*) d'Allâh. L'existant l'est par l'Acte divin qui lui accorde la suffisance (*ighnâ'*). Celui qui perdure à la privation d'être (*'adam*) se maintient grâce à ce qu'Allâh existencie et crée en lui.

Le Suffisant par soi (*ghanî*) se réfère alors à deux Qualités d'Essence : la Nécessité (*wujûb*) et la Primordialité (*qidam*). Il implique aussi une totale absence de besoin puisque Sa Puissance assure parfaitement l'existentiation des êtres possibles.

Quand nous rapportons la Puissance de Dieu à l'existentiation des êtres possibles, il faut qu'Il soit le Suffisant absolu (*ghanî*). Mais quand nous la rapportons à la non-existentiation, (nous disons) qu'Allâh est *al-mânî'*, Celui qui interdit ou rend impossible.

On peut interpréter qu'Allâh est Celui qui confère la suffisance puisqu'Il confère à toute chose ce qui doit lui convenir.

Il est Celui-qui-interdit car Il empêche que les choses se dénaturent.

Toutefois, la première interprétation est plus conforme aux principes rationnels.

CHAPITRE SOIXANTE-TREIZIÈME

AL-ḌÂRR : CELUI-QUI-CONTRARIE, LE PRÉJUDICIABLE, LE DOMMAGEABLE *AL-NÂFI'* : CELUI-QUI-CONVIENT, LE PROFITABLE

I - FONDEMENTS CORANIQUES

Ces deux Noms sont des qualités de louange (*madḥ*) car elles supposent qu'aucun défaut (*'ayb*) ne peut leur être imputable.

Allâh dit : ***Vous entendent-elles (les idoles) lorsque vous (les) invoquez ou vous sont-elles de profit*** (*yanfa'ûna*) ***ou encore vous sont-elles nuisibles*** (*yaḍurrûna*) (*Coran* XXVI, 72 et 73).

Sache que la réunion de ces deux Noms (dans un seul et même verset) est plus appropriée et déterminante pour l'attribution à Dieu du Pouvoir de faire ce qu'Il veut, comme Il veut. Il est le Seul à être profitable ou dommageable. En effet, nous avons déjà démontré, dans le courant de ce traité, que tout sauf Allâh est possible (*mumkin*) et que tout être possible a besoin (pour exister) de la détermination d'un être prépondérant (*tarjîḥ murajjiḥ*). Toutes les aptitudes bonnes ou mauvaises sont impliquées dans un tel jugement. Il faut donc impérativement qu'Allâh soit le Profitable (*nâfi'*) et le Dommageable (*ḍârr*).

Ces deux Qualités s'appliquent aussi bien aux dispositions de ce bas-monde qu'à celles concernant la Religion.

Dans la vie de ce bas-monde, Allâh, en tant que *al-nâfi'* accorde ce qui convient et en tant que *al-ḍârr* rend nécessiteux. Par le premier nom, Il confert la santé et par le second, la maladie (par exemple).

Dans la Religion, Il guide par Son Nom *al-nâfi'* et par *al-ḍârr,* Il laisse s'égarer. Par l'un, Il rapproche et par l'autre, Il éloigne.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR A CES DEUX NOMS

Le serviteur doit causer du dommage ou s'opposer (*ḍârr*) aux ennemis d'Allâh et il doit être de profit pour Ses Saints. Allâh a dit : ***Humbles*** (*adhilla*) ***envers les Fidèles, irrésistibles*** (*a'izza*) ***à l'égard des Infidèles*** (*Coran* V, 54).

Le dommage qu'il cause aux ennemis d'Allâh n'est voulu que dans un but précis tandis que le profit est recherché en soi.

Un autre aspect de la participation du serviteur à ces deux noms est que celui-ci n'espère ni ne craigne rien de personne et que son appui soit uniquement sur Allâh.

On a dit : « La première inscription qu'Allâh ait faite sur la Table gardée est la suivante : « Je suis Allâh, Celui qui est nul dieu autre que Moi. Celui qui ne se soumet pas à Mon Décret immuable, qui n'est pas constant dans l'épreuve que Je lui impose et qui ne reconnaît pas Mon bienfait à son égard, qu'il recherche donc un autre Seigneur que moi ! ».

On a dit : Celui qui n'est pas satisfait du Décret immuable ne trouve aucun remède pour le guérir de son ignorance.

On rapporte que Moïse - sur lui la paix - se plaignit d'un mal de dent à Allâh. Allâh lui dit : « Prends telle herbe et applique-la sur ta dent ». Il fit donc ainsi et la douleur cessa aussitôt. Or, après quelque temps, le mal revint et Moïse reprit de cette herbe en l'appliquant sur la dent. Mais la douleur ne fit que s'amplifier. Il demande le secours d'Allâh en ces termes : « Mon Dieu ! Ne m'as-Tu pas ordonné de faire ainsi et ne m'as-Tu pas indiqué comment il fallait procéder ? Allâh lui révéla alors : « O Moïse ! Je suis le Guérisseur et Je suis Celui qui préserve. Mais Je suis (aussi) Celui qui contrarie et Celui qui est utile. Tu m'as demandé avec intention la première fois et ton mal disparut mais maintenant tu t'es proposé de prendre cette herbe sans que J'aie été ton but ».

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CES DEUX NOMS

Ils disent : « *Al-Ḍârr* est Celui qui nuit aux Infidèles par l'hostilité (*'adâwa*) qu'Il leur témoigne. *Al-Nâfi'* est Celui qui accorde le profit aux êtres vertueux (*abrâr*) par la sollicitude (*ri'âya*) qu'Il leur prête. »

On a dit : *Al-Ḍârr* est Celui qui s'oppose aux Désobéissants (*'âçîn*) par l'interdit (*ḥirmâm*). *Al-Nâfi'* est Celui qui accorde le profit aux Obéissants (*ṭâ'i'în*) par Son assistance et Sa bienséance. »

Dhû an-Nûn a dit : « Trois comportements font partie de la satisfaction : l'abandon du libre choix (*ikhtiyâr*) avant le Décret divin, l'absence d'aversion après ce Décret et la pratique de l'amour (*ḥubb*) dans l'épreuve. »

CHAPITRE SOIXANTE-QUATORZIÈME

AL-NÛR : LA LUMIÈRE[1]

I - FONDEMENT CORANIQUE

Allâh a dit : ***Allâh (est) la lumière*** (*al-nûr*) ***des Cieux et de la Terre...*** (*Coran* XXIV, 35)[2]

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache-le ! La Lumière est le nom qui convient à la qualité dont le contraire est l'Obscurité (*zhalâm*). Or, il est bien impossible qu'Allâh - Gloire à Lui - soit (qualifié) de la sorte pour plusieurs raisons :

La première : Cette qualité (*kayfiyya*) survient pour disparaître au contraire de celle du Vrai.

La deuxième : Les corps en tant que tels (sous le rapport de la Lumière) sont indifférenciés (*mutasâwiyya*) mais différenciés (*mukhtalifa*) sous le rapport de la luminosité (*ḍiyâ'*) et de l'obscurité (*zhulma*). La luminosité est donc une modalité inhérente au corps qui en a besoin contrairement à l'Être nécessaire (par soi).

La troisième : La lumière s'oppose à l'obscurité. Or, le Vrai est trop majestueux pour avoir un contraire ou un semblable.

La quatrième : Allâh dit (dans la suite immédiate du verset cité supra) : ***La ressemblance de Sa Lumière*** (*mathalu nûrihi*). Il rapporte ainsi la lumière à Lui-même. Or, si Allâh était la Lumière (en soi), cette proposition entraînerait de rapporter la qualité à elle-même, ce qui est impossible. Il n'est donc pas lumière (*laysa nûran*) et n'est pas

---

[1] Ce nom a fait l'objet du livre de al-Ghazâlî : *Le Tabernacle des Lumières,* traduction et commentaires par Roger Deladrière, Paris 1981.

[2] Voici la traduction complète de ce verset célèbre : ***Allâh (est) la Lumière des Cieux et de la Terre. Sa Lumière ressemble à un Tabernacle où se trouve un flambeau ; le flambeau est dans un verre fin ; ce verre fin est comme un astre étincelant ; il est allumé d'un Arbre béni, un Olivier ni oriental ni occidental, dont l'Huile est prête de s'allumer même si aucun feu ne la touche. Lumière sur lumière. Allâh conduit à Sa Lumière qui Il veut. Allâh dispose des symboles pour les hommes. Allâh est très savant au sujet de toute chose.***

davantage par une des modalités possibles de cette qualité (relationnelle) que la raison affirme exister pour les seuls corps (grossiers ou subtils) (*ajsâm*)[3].

Les Docteurs de la Loi révélée sont en divergence dans l'interprétation de cette Parole précitée : ***Allâh (est) la Lumière des Cieux et de la Terre....***

Ils distinguent plusieurs aspects :

Le premier : La lumière apparente est celle qui manifeste toute chose cachée. Or, cette occultation (*khafâ'*) n'est que pure privation ou potentialité (*'adam*) tandis que la manifestation (*zhuhûr*) est existence (*wujûd*). Le Vrai, Lui, est existant (*mawjûd*) qui ne peut recevoir de privation car celle-ci, en se modifiant, ne peut plus accepter l'obscurité ou la Ténèbre. Le Vrai - Gloire à Lui - est Celui par qui toute chose hormi Lui[4] est existenciée. Il est la Lumière de toute obscurité et la manifestation de toute occultation. Aussi, la Lumière inconditionnée (*nûr muṭlaq*) est Lui Allâh. Plus même ! Il est la Lumière des lumières (*nûr al-anwâr*)[5].

Le deuxième : La parole divine : ***Allâh est la Lumière des Cieux et de la Terre...*** signifie qu'Allâh est l'Illuminateur (*munawwir*) des Cieux et de la Terre. Cette interprétation est suggérée par l'expression qui suit dans ce même verset : ***La ressemblance de Sa Lumière***

Le troisième : On dit (par métaphore) qu'un tel est l'ornement et la lumière du pays lorsqu'il cause la prospérité de la région. De même, le Vrai est Celui par lequel toutes les affaires des créatures sont disposées conformément à leur fin. Et, sans aucun doute, on Le nomme Lumière par interprétation (*ta'wîl*).

---

[3] L'argumentation de Râzî n'aboutit pas, la suite du commentaire le montre davantage. D'autre part, il existe de nombreux versets dans lesquels Dieu se qualifie par des attributs absolus. Voir première partie, Chap 2, note 1.

[4] L'auteur fait cette précision puisque le nom « chose » (*shay'*) est considéré par lui et d'autres théologiens comme divin. Voir page 611.

[5] On peut comprendre aussi que la Lumière relève de l'Être divin et la Ténèbre d'une possibilité de non-manifestation essentiellement antérieure à l'Être pur ou à la Fonction divine. Voir René Guénon, *Les États multiples de l'Être,* Paris.

Le quatrième : On entend aussi que *al-nûr* est le Guide (*al-hâdî*). Le sens de ce verset : ***Allâh est la Lumière des Cieux et de la Terre...*** est alors : Allâh est le Guide des Cieux et de la Terre.

Sache toutefois que cette dernière interprétation de ce verset est valable lorsqu'on n'envisage pas le nom *al-nûr* dans la litanie traditionnelle des quatre-vingt-dix-neuf Noms excellents puisque les deux Noms *al-nûr* et *al-hâdî* qui se suivent dans celle-ci, deviendraient de purs synonymes. Or, une telle assimilation devient *ipso facto* impossible.

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Sache que la lumière du cœur exprime la Connaissance (*ma'rifa*) d'Allâh, car Il a dit : ***Celui chez qui Allâh n'a pas mis de lumière n'a pas de lumière*** (*Coran* XXIV, 40).

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-Nûr* est Celui qui illumine le coeur des Véridiques (*çâdiqûn*) par la reconnaissance de Son Unité (*tawḥîd*). Il illumine les Secrets des Amants (*asrâr al-muḥibbîn*) par Son raffermissement (*ta'yîd*).

On a dit : « C'est Celui qui a embelli l'apparence de l'homme en le conformant (parfaitement) (*taçwîr*) et les secrets en les illuminant (*tanwîr*). »

On a dit : « C'est Celui qui vivifie le cœur des Connaissants (*'ârifûn*) par la lumière de Sa Connaissance (*ma'rifa*) et qui vivifie l'âme des Adorateurs (*'âbidûn*) par la lumière de l'adoration (*'ibâda*) qui Lui revient. »

On a dit : « C'est Lui qui pousse les coeurs à préférer et à choisir le Vrai et qui guide les secrets vers Sa conversation confidentielle (*munâja*) et Son élection (*ijtibâ'*). »

On rapporte que Sa'îd b. Musîb demanda à Jabbila b. Ashim : « Compose une invocation pour moi ». Il me répondit : « Qu'Allâh te détache des choses éphémères, qu'Il te fasse désirer les choses permanentes et qu'Il t'accorde la certitude en laquelle tu demeureras en paix ».

CHAPITRE SOIXANTE-QUINZIÈME

AL-HÂDÎ : LE GUIDE, LE RECTEUR

I - FONDEMENT CORANIQUE

Allâh a dit : ***Il guide*** (*yahdî*) ***par lui un grand nombre*** (*Coran* II,26).

En vérité, Allâh est le Guide (al-hâdî) de ceux qui sont fidèles (*Coran* XXII, 54).

Celui qui m'a créé et qui, de la sorte, me guide (*fa huwa yahdînî*) (*Coran* XXVI, 78).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache qu'Allâh - Gloire à Lui - est Guide (*hâdî*) quand Il accorde le privilège de Sa Connaissance à qui Il veut parmi Ses serviteurs. Il honore ceux-là de la lumière de Son Unité (*tawḥîd*) ainsi qu'Il le dit : ***Il guide qui Il veut vers une voie droite*** (*çirât mustaqîm* ou ***voie qui requiert la rectitude***) (*Coran* II, 213).

Il est encore Guide quand Il dirige (*hadâ*) tous les êtres animés vers ce qui leur convient et quand Il détourne d'eux le nuisible car Il a dit : ***Notre Seigneur est Celui qui confère à toute chose sa norme créaturelle et ensuite guide*** (*Coran* XX, 50).

Sache-le ! Allâh est Guide quand Il est considéré comme rendant évidente à Ses créatures leur démarche vers Lui à l'aide de Sa Parole. Ce Nom divin est alors une Qualité d'Essence.

On peut aussi considérer ce Nom sous le rapport de la présentation des preuves (*naçb al-dalâ'il*). Il est alors une Qualité d'Opération (divine).

Il peut encore être interprété comme déterminant la guidance (*khalq al-hidâya*) dans le cœur des créatures et cette guidance est alors la connaissance (*ma'rifa*), interprétation à laquelle le verset suivant fait allusion : ***Allâh convie à la Demeure de la Paix et guide qui Il veut vers une voie qui requiert la rectitude*** (*Coran* X, 25).

III - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Il se préoccupera de convier les créatures au Vrai. Allâh a dit : ***En vérité, Tu guides vers une voie droite*** (*Coran* XLII, 52). ***Dis ! Ceci est ma Voie. J'appelle à Allâh en toute évidence, moi et ceux qui me suivent*** (*Coran* XII, 108). ***Convie à la Voie de ton Seigneur par la Sagesse et l'exhortation*** (*Coran* XVI, 125).

IV - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-Hâdî* est Celui qui guide les pêcheurs vers le repentir et les Connaissants vers les réalités essentielles (*ḥaqâ'iq*) de la proximité (d'Allâh).

On a dit : *Al-Hâdî* est Celui qui rend les cœurs pénétrés de loyauté envers le Vrai, et les individus (*ajsâd*) préoccupés de la pratique de la vertu.

CHAPITRE SOIXANTE-SEIZIÈME

AL-BADÎ' : LE NOVATEUR, L'INVENTEUR, CELUI-QUI-EST-SANS-MODÈLE

Allâh a dit : ***le Novateur des Cieux et de la Terre*** (*Coran* II, 117).

On peut distinguer deux aspects dans l'interprétation de ce Nom :

Le premier : C'est Celui qui n'a ni semblable (*mathal*), ni analogue (*shabîh*). On dit qu'une chose est nouvelle (*badî'*) lorsqu'elle est privée de modèle (*mathal*).

Allâh est l'Existant le plus apte à recevoir ce nom et cette qualification puisqu'il Lui est impossible d'avoir un modèle ni dans la prééternité, ni dans la postéternité (*azalan wa abadan*).

Le second : Ce nom prend le sens d'un participe actif de quatrième forme verbale, c'est-à-dire : *al-mubdi',* Celui qui invente.

La racine de ce mot est *bad'* le fait d'inventer, d'innover bien que les Arabes ne valident pas cette assimilation (*taçrîf*).

Al-badî' est alors Celui qui opère la séparation primordiale (*faṭara*) des créatures dans un acte original (*ibtidâ'*) sans modèle (*mithâl*) préalable.

Dans cette interprétation, ce Nom est une Qualité d'Opération (divine).

On a dit : « *Al-badi'* est Celui qui manifeste les merveilles (*'ajâ'ib*) de Son Art (*çun'a*) et les réalités étonnantes (*gharâ'ib*) de Sa Sagesse (*ḥikma*).

CHAPITRE SOIXANTE-DIX-SEPTIÈME

AL-BÂQÎ : LE PERMANENT

Allâh a dit : ***Allâh est bon et permanent infiniment*** (*khayr wa abqâ*) (*Coran* XX, 73).

Sache qu'Allâh est l'Être nécessaire par soi. C'est dire qu'Il n'accepte la privation (*'adam*) d'aucune manière. Or, ce qui est bien ainsi est essentiellement réel (*dhâtî al-wujûd*) dans le Sans-commencement comme dans le Sans-fin. Sa continuité (*dawân*) dans le sans-commencement est la Primordialité (*qidam*) ; Sa continuité dans le sans-fin est la Permanence (*baqâ'*).

On a dit que *al-bâqî* est Celui dont l'Existence n'a pas de commencement et l'Expansivité généreuse (*jûd*) nulle fin.

On a dit que *al-bâqî* est Celui dont la limite (*amad*) est dans Son Eternité sans fin.

Il est le Premier sans commencement et le Dernier sans fin.

An-naçr Abâdî a dit : « Le Vrai (*al-Ḥaqq*) est permanent (*bâqî*) par Sa Permanence (*baqâ'*) alors que la créature est permanente par l'Acte d'Allâh qui la rend permanente (*ibqâ'*) ».

Quelqu'un a dit : Allâh est permanent (*bâqî*) par la permanence (*baqâ'*) qui est une qualité qui relève de Son Essence. Or cela est faux pour deux raisons :

La première : On dit : l'Etre nécessaire par soi (*wâjib al-wujûd bi dhâtihi*). Or, ce qui est nécessaire par soi ne peut l'être par un autre. Mais alors, il demeure impossible que la persistance (*istimrâr*) de Son Essence dépende de l'existence d'une autre réalité que la Sienne[1]. Il en résulte que Sa permanence n'est pas une qualité qui relève de Son Essence (*çifa qâ'ima bihi* ou d'elle-même).

La seconde : La Permanence d'Allâh nécessite qu'Il soit permanent. Or, s'Il était permanent par la Permanence il en résulterait une argumentation en cercle ou en chaîne, ce qui est absurde dans les deux cas.

---

[1] C'est-à-dire, de Son Essence.

Dans cette hypothèse, il faudrait que la Permanence fût permanente par soi. Or, si l'essence était permanente par la Permanence, la Qualité (*çifa*) impliquerait davantage de réalité que l'Essence, ce qui viendrait à l'encontre de la logique.

CHAPITRE SOIXANTE-DIX-HUITIÈME

AL-WÂRITH : L'HÉRITIER

I - FONDEMENT CORANIQUE

Allâh a dit :

C'est Nous qui faisons vivre et mourir et c'est Nous les Héritiers (*al-wârithûn*) (*Coran* XV, 23).

En vérité, c'est Nous qui héritons (*narithu*) ***de la Terre et de ceux qui s'y trouvent. C'est vers Nous qu'ils seront ramenés*** (*Coran* XIX, 40).

Mon Seigneur ! ne me laisse point seul alors que Tu es le meilleur des héritiers (*al-wârithûn*) (*Coran* XXI, 89).

II - SIGNIFICATION DE CE NOM

Sache que le Possesseur (*mâlik*) de tous les êtres possibles est Lui, Allâh. Pourtant, par Sa faveur, Il accorde la possession (*milk*) de certaines choses à certains de Ses serviteurs qui meurent tandis que le Vrai perdure. Telle est la manière de comprendre qu'Allâh est Héritier (*wârith*). Le verset suivant y fait allusion : ***A qui est le Règne*** (*mulk*) ***ce jour ? A Allâh, l'Unique, le Réducteur !*** (*Coran* XL, 16).

Al-Ghazâlî[1] a dit : « Ce verset comporte la demande et la réponse, toutes deux concernant proprement ce Jour selon l'opinion de la plupart des êtres qui estiment que souveraineté (*mulk*) et possession (*milk*) leur appartiennent. C'est alors qu'Allâh leur découvre la vérité propre à ce jour. Les Maîtres des visions intuitives (*baçâ'ir*) contemplent (*mushâhidûn*) la signification essentielle (*ma'nâ*) de cet appel dans la disposition du moment, écoutant attentivement celui-ci sans lettre ni son. Il en est ainsi parce que le Seul (*munfarid*) à assurer la direction (*tadbîr*) et la détermination (*taqdîr*) depuis le Sans-commencement jusqu'au Sans-fin est Lui, le Vrai - Gloire à Lui - à qui appartiennent souveraineté et possession à jamais, pour toujours. De même, il Lui est impossible de passer de la Nécessité inconditionnée

---

[1] In op. cit.

(*wujûb*) et de la Suffisance absolue (*istighnâ*) à la pure possibilité (*imkan*) et à l'insuffisance (*iftiqâr*). Lui est également impossible le passage d'une chose autre que Lui, de la Pure possibilité à la Nécessité absolue. Dès lors, souveraineté et possession Lui appartiennent exclusivement sans commencement ni fin ».

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-wârith* est Celui qui se dérobe par l'Indépendance absolue (*çamadiyya*) sans disparaître et qui s'isole par l'Unité (*aḥadiyya*) sans rien exclure (*intifâ'*).

On a dit que *al-wârith* est Celui qui hérite sans constituer personne (véritablement) héritier, Celui qui est permanent sans que Son Royaume n'ait de limite.

CHAPITRE SOIXANTE-DIX-NEUVIÈME

AL-RASHÎD : CELUI-QUI-AGIT-AVEC-DROITURE, CELUI-QUI-DIRIGE-AVEC-SAGESSE

Ce Nom ne se trouve pas dans le Coran. *Al-rushd* est la manière droite de se comporter, la rectitude (*istiqâma*). Le contraire de ce Nom est l'égarement (*ghayy*).

On distingue deux interprétations à ce Nom construit sur le paradigme : *fa'îl :*

La première : al-rashîd signifie *al-râshid,* celui qui possède la droiture. Il revient à signifier : le Très-Sage (*ḥakîm*) dont les actes ne comportent nulle inutilité ni inconséquence.

La seconde : al-rashîd a le sens de *al-murshid,* celui qui donne la droiture, qui dirige de la meilleure manière (*irshâd*) et qui implique la guidance (*hidâya*) d'Allâh. Le commentaire sur le nom : le Guide (*al-hâdî*) a déjà été fait (voir chap. 75).

On a dit : *al-rashîd* rend bienheureux qui Il veut par la Direction (*irshâd*) qu'Il accorde, et rend malheureux par l'éloignement (*ib'âd*) qu'Il provoque.

On a dit : *al-rashîd* est Celui dont la gestion (*tadbîr*) ne comporte nulle négligence et la détermination (*taqdîr*) nulle légèreté.

CHAPITRE QUATRE-VINGTIÈME

AL-ÇABÛR : LE TRÈS-CONSTANT

I - SIGNIFICATION DE CE NOM

Le sens de ce Nom est voisin de *al-ḥalîm,* le Longanime. La différence de signification entre ces deux noms est la suivante : avec le Très-Constant, on n'est pas à l'abri du châtiment alors qu'on se sent en sécurité contre lui avec le Longanime.

II - PARTICIPATION DU SERVITEUR À CE NOM

Sache que le serviteur est concerné par ce nom quand les sollicitations de la sagesse s'opposent à celles de la passion et que les premières l'emportent sur ces dernières. Il s'agit alors de faire preuve de constance (*çabr*).

Les Maîtres authentiques affirment que la constance est digne d'être louée dans deux cas :

Le premier : la constance dans l'obéissance ;

Le second : la constance face aux désobéissances.

Les hommes occupent trois degrés à l'égard de la constance :

Dans le premier degré, certains deviennent constants (*yataçabbaru*) en s'exerçant à la patience (*çabr*) et en endurant l'adversité (*shidda*). Il s'agit là du tout début de la vertu (*birr*) appelé par certains : l'aptitude à la constance (*taçabbur*).

Dans le deuxième degré, certains sont constants en acceptant les vicissitudes désagréables sans se révolter. Ils s'abandonnent dans les épreuves sans manifester la moindre plainte. Tel est l'aspect intermédiaire de la constance.

Dans le troisième degré, certains associent constance et épreuve car ils y voient la démonstration de la Puissance (*taqdîr*) du Seigneur et n'y trouvent pas sujet à rébellion (*mushaqqa*) mais une fraîcheur et un repos (*rawḥ wa râḥa*). Allâh en a dit : ***En vérité, Allâh est avec les constants*** (*Coran* II, 153). ***O vous qui êtes fidèles, soyez constants*** (*içbirû*)***, usez de constante,*** (*çâbirû*) ***et de fermeté*** (*râbiṭû*) (*Coran* III, 200). Ce verset a été ainsi commenté : « ***Soyez constants*** envers vos âmes dans l'obéissance due à Allâh, ***rivalisez de constance*** (*çâbirû*)

envers vos cœurs dans l'épreuve d'Allâh, ***raffermissez*** vos secrets dans l'ardent désir (*shawq*) d'Allâh. »

On a aussi interprété ce verset de cette façon : « ***Soyez constants*** en Allâh, ***rivalisez de constance*** pour Allâh, ***usez de fermeté*** avec Allâh. »

« La constance en Allâh est épreuve (*balâ'*), la constance pour Allâh est préoccupation permanente (*'anâ*), la constance avec Allâh est acquittement (*wafâ*) ».

Chez les créatures, la différence entre le longanime et le constant réside dans le fait que le longanime passe outre les offenses d'une manière délibérée (alors que, dans la résignation, il subit l'état).

III - DIRES DES MAÎTRES SUR CE NOM

Ils disent que *al-çabûr* est Celui qui n'est pas incité à châtier durement les créatures devant l'abondance de leurs désobéissances.

On a dit : « *al-çabûr* est Celui qui te reçoit avec le don et l'accomplissement (de la promesse) quand tu te présentes à Lui avec rudesse et qui s'avance vers toi en pardonnant quand tu t'opposes à Lui en désobéissant. »

Abû Bakr al-Warrâq a dit : « Veille à être véridique dans tes relations avec les créatures et observe la constance dans ton comportement avec ton âme. Une telle attitude est cause de salut. »

*

* *

Ici s'achève le commentaire sur les quatre-vingt-dix-neuf Noms divins.

QUATRIÈME PARTIE

ANNEXES ET SUPPLÉMENTS

(*FÎ AL-LAWÂḤIQ WA AL-MUTAMMÂT*)

Sache qu'on trouve, dans le Coran, les nouvelles prophétiques et les récits traditionnels, des noms nombreux en plus de ceux que nous venons de présenter.

Nous allons les mentionner en les commentant dans deux chapitres.

CHAPITRE PREMIER :

DES NOMS D'ESSENCE (*ASMÂ' AL-DHÂT*).

CHAPITRE SECOND :

DES NOMS DE QUALITES INTELLIGIBLES OU PRINCIPIELLES (*ASMÂ' AL-ÇIFÂT AL-MA'NAWIYYA*).

CHAPITRE PREMIER

DES NOMS D'ESSENCE (*ASMÂ' AL-DHÂT*)

I - LE NOM *AL-SHAY'* : LA CHOSE

La plupart des personnes professent que le nom *SHAY'* s'applique à Allâh.

Jahm b. Safwân (par contre) affirme qu'il n'est pas permis d'employer ce nom pour Allâh.

(Pour affirmer que ce nom s'applique à Allâh), nous avons l'autorité du Coran et de la langue :

Du Coran, d'après les deux versets suivants :

Dis : ***Quelle chose est plus grande en matière de témoignage ? Dis : Allâh, Témoin entre moi et vous...*** (*qul ayyu shay'in akbaru shahâdatan. Qul Allâh shahîdun baynî wa bayna kum*) (*Coran* VI, 19).

Toute chose est périssante sauf sa face (ou **Sa Face**) (*kullu shay'in hâlikun illâ wajhu hu*) (*Coran* XXVIII, 88).

Il faut entendre par sa face, son essence (*dhâtihi*). Allâh fait du nom *shay'* une exception (par la particule *illâ* : sauf, car il s'agit de la face de la chose ou d'Allâh qui est Son Essence). Or, l'exception (*istithnâ'*) portant sur une différence spécifique (*khilâf al-jism*) repose sur une différence fondamentale (*khilâf al-açl*).

De la langue : Dans l'usage on dit : le non-existant n'est pas une chose (*al-ma'dûm laysa bi shay'*(*in*)). L'existant est une chose (*al-mawjûd huwa al-shay'*(*un*)).

Dans ces deux propositions le même mot chose, *shay'* est employé comme synonyme d'existant et ainsi, quand la chose est existante, l'existant est une chose.

Aussi, celui qui dit : l'inexistant est une chose, affirme bien la chose qu'il convient de connaître et d'exprimer.

Il en résulte que la notion d'existant (*al-mawjûd*) est plus particulière que celle de chose (*shay'*). Or, si le particulier (*khâçç*) se vérifie, le général (*'âmm*) se vérifie également. Il faut alors conclure qu'Allâh - exalté soit-Il - est nommé par le mot chose, *shay'* (notion plus générale que celle d'existant appliquée à Dieu).

(Pour prouver que le nom : *shay'* ne convient pas à Allâh), Jahm b. Safwân[1], argumente en s'appuyant sur le Coran et la raison :

Le Coran : il cite deux versets (à l'appui de sa thèse).

Le premier : ***Allâh, créateur* (ou *Celui-qui-détermine-la-juste-mesure-principielle) de toute chose***[2] (*Coran* XIII, 16).

Or, si Allâh s'était nommé par le mot chose, il résulterait, du sens obvie de ce verset, qu'Il est Créateur pour Soi-même (*li-nafsihi*) ce qui est absurde (car la fonction du Créateur est de manifester la création).

Il ne convient pas de soutenir qu'il s'agit en l'espèce d'une (proposition) universelle qui inclut l'attribution particulière (*takhçîç*), car la particularisation du général (*takhçîç al-'âmm*) est seulement possible dans une figure (*çûra*) dans laquelle la compréhension du tout (*majrâ al-kull*) n'est pas envisagée comme s'appliquant au plus grand nombre (*jary al-akthar*).

Le Dieu-Producteur (*bârî*), Lui, est l'Existant le plus éminent qui n'est pourtant pas concerné par cet exemple, en l'occurence. Il n'est donc pas possible d'affirmer que le verset précité ***Allâh (est) le Créateur de toute chose***, soit considéré comme une proposition de sens universel dans laquelle la particularisation peut rentrer.

Le second verset est celui-ci. ***Aucune chose n'est semblable à Lui*** (ou ***comme Son semblable)*** (*laysa ka mithlihi shay'un*) ***bien qu'Il soit l'Oyant et le Voyant*** (*Coran* XLII, 11).

Or, le semblable du semblable est identification (*mith mithlihi huwa huwa*). Le fait qu'Allâh ait mentionné qu'aucune chose n'est semblable à Lui permet de conclure qu'Il ne peut être nommé par le mot *chose*.

L'opinion de celui qui soutiendrait que la particule *KA*, comme, (dans ce verset) est explétive (*zâ'ida*)[3] n'est pas fondée car vouloir faire de la mention *KA*, comme, une faute ou une altération (du texte

---

[1] Sur Jahm b. Safwân, voir page 28, note 14.

[2] Voir chapitre 10 *al-Khâliq* pour la traduction de ce verset.

[3] Au chapitre 60 page 558, nous avons déjà remarqué que ce verset pouvait recevoir deux traductions selon que l'on valorise ou non la particule *ka*, comme. Dans ce cas, le verset devient : ***Aucune chose n'est comme Son semblable***, celui-ci étant alors l'Homme universel (*insân kâmil*). Voir Ibn 'Aṭâ' Allâh. *Traité sur le Nom Allâh*, opus cité. Introduction.

coranique) ne peut, c'est évident, être accepté quand il s'agit de la Parole d'Allâh - exalté soit-Il !

L'argumentation rationnelle : la preuve rationnelle (qu'apporte Jahm) est celle-ci :

Les Noms d'Allâh se réfèrent aux Qualités de Perfection et de Majesté. Allâh a dit : ***A Allâh (sont) les Noms les plus beaux. Invoquez-Le par eux*** (*Coran* VII, 180).

Or, le nom *chose* n'implique ni perfection, ni majesté, ni même le sens de beau. Pourtant, il est confirmé que tout nom d'Allâh comporte le sens d'excellence au contraire du mot chose. Il en résulte que ce nom ne convient pas à Allâh.

Il est plus sûr de s'en tenir à l'accord unanime des gens avant l'opinion de Jahm b. Safwân pour affirmer qu'Allâh s'est bien nommé par ce nom dès lors que le consensus omnium (*ijmâ'*) fait preuve[4].

II - *AL-QADÎM* : LE PRIMORDIAL, L'ÉTERNEL

Ce Nom se réfère à l'Existant (*mawjûd*) dont l'Existance (*wujûd*) n'a pas de précédent.

---

[4] Le nom d'action (coranique) *shay'*, qui s'applique à Dieu et aux réalités produites, vient de la racine verbale *shaya'a*, *shâ'a* qui a donné le nom l'action et de lieu *mashî'a,* volonté productrice (divine).

Le *shay'* est donc l'acte primordial de l'Intention divine inconditionnée et indifférenciée, lieu métaphysique de tous les possibles. La chose (*shay'*) ainsi posée dans sa signification morphologique est « antérieure » à la Fonction divine (*ulûhiyya*) qui synthétise l'ensemble des Noms divins et de Ses Attributs. Les choses (*ashyâ')* sont alors dans le Lieu métaphysique de l'Intention divine où elles se tiennent essentiellement immuables. Sous cet aspect, la *Mashî'a* n'est pas un Attribut divin et est au-delà du Dieu « personnel » ou de la Fonction divine.

La tradition distingue un autre type de volonté appelée *Irâda*, terme qui vient d'une racine signifiant : aller de-ci de-là avec une motivation précise. Elle est l'un des sept attributs de l'Essence divine avec la vie, la science, la puissance, la parole, la vue et l'ouïe. Cette Volonté donne une intention différenciée et normative à la première Volonté, la *Mashî'a.* C'est elle qui, de concert avec la Science, la Puissance et l'Acte de Dieu, actualise, par l'Ordre existentiateur, les choses contenues de toute éternité, homogènes et indifférenciées, en Dieu. Et alors ces choses ne pourront faire autrement que de manifester, dans les degrés cosmiques, leurs prédispositions latentes distinguées dans la Prescience divine.

Ce terme peut aussi signifier : celui dont l'existence s'est écoulée comme dans ces deux exemples coraniques : ***En vérité, tu es dans ton ancien égarement*** (*innaka la fî ḍalâlika-l-qadîm*) (*Coran* XII, 95). ***A la lune, Nous avons assigné des mentions jusqu'à ce qu'elle redevienne comme le rameau de palmier ancien ou vieilli*** (*qadîm*) (*Coran* XXXVI, 39).

Nous avons déjà démontré qu'Allâh est l'Existant qui n'a pas de précédent.

III - *AL-AZALÎ* : LE SANS-COMMENCEMENT

Le sens de ce Nom est essentiellement celui de *al-qadîm* que nous venons de commenter.

IV - *WÂJIB AL-WUJÛD BI DHÂTI-HI* : L'ÊTRE OU L'EXISTENCE NÉCESSAIRE PAR SOI

(lit. : Celui qui nécessite l'Existence ou l'Être actuel par soi)[5].

Cette expression désigne la Réalité essentielle (*ḥaqîqa*) qui n'accepte d'aucune manière la privation d'existence (*'adam*).

Sache que la Primordialité (*qidam*) n'est pas la Nécessité (*ghayr al-wujûb*) mais bien la continuité (*dawâm*) depuis le Sans-Commencement (*azal*) jusqu'au Sans-Fin (*abad*).

La Nécessité, elle, est la négation de la réceptivité de la non-existence (*qâbiliyyat al-'adam*).

Sache que seuls trois Noms divins parmi les quatre-vingt-dix-neuf se rencontrent avec cette signification

Le premier : *al-qawî al-matîn*, le Très-Fort et Très-Ferme, pour la raison que celui qui ne reçoit pas l'influence d'un autre est dit être fort.

al-qayyûm, l'Immuable car la forme intensive de ce Nom exprime qu'une chose demeure indépendante par soi. Or, tel est bien Celui qui est l'Être nécessaire par soi.

V - *AL-DÂ'IM* : LE PERMANENT, LE CONTINUEL

Ce Nom implique d'être sans commencement ni fin.

---

[5] Pour plus d'explication sur cette traduction, cf. Ibn 'Arabî, *La Production des Cercles*, traduit et présenté par Paul Fenton et Maurice Gloton, édition bilingue, Editions de l'Eclat, Paris 1996, page 17, note 18.

VI - *AL-JISM* : LE CORPS (ANIMÉ), L'ENTITÉ CORPORELLE ANIMÉE

Les Karrâmites professent qu'Allâh peut recevoir le nom de corps (*jism*) du fait que celui-ci subsiste par soi (*qâ'im bi al-nafs*). Or, Allâh subsiste par Soi-même. Il faut donc qu'Il soit un corps.

Selon nous, cette assertion est fausse puisque le corps implique composition. Ainsi on dit d'une chose dont le volume est des plus considérable qu'elle est plus corpulente qu'une autre. Or, l'importance d'un volume indique la multiplicité des parties (qui le compose). Si donc ce qui est le plus corpulent (*al-ajsam*) comprend un plus grand nombre de parties, le mot *corps* comporte le principe de la composition et de l'arrangement. Dans le cas d'Allâh, cette disposition reste impossible et Lui attribuer le mot *corps* est absurde.

VII – *AL-JAWHAR* : LA SUBSTANCE

Les Chrétiens appliquent ce nom à Dieu mais pour nous cela est faux. La preuve en est que la substance d'une chose est son fondement (*jawhar al-shay' açluhu*).

En l'espèce, on dit : c'est un sabre de la meilleure substance ou cet habit est de la meilleure substance.

Les Chrétiens entendent par Substance, la matière (*mâdda*) dont est faite cette chose. *Al-jawhar* est alors un nom pour désigner l'Essence (*dhât*). Elle peut assumer une forme (*çûra*) ou une figure (*shikl*) mais la vérité d'Allâh s'y refuse - Exalté soit-Il !

Il est donc absurde d'appliquer le terme *al-jawhar*, la substance, à Allâh.

CHAPITRE DEUXIÈME

DES NOMS DE QUALITÉS INTELLIGIBLES OU PRINCIPIELLES (*ASMÂ' AL-ÇIFÂT AL MA'NAWIYYA*)

I - *AL-MUḤÎT* : L'ENVELOPPANT, L'ENGLOBANT, CELUI QUI CERNE

Allâh a dit : ***Ne se trouve-t-Il pas envelopper toute chose ?*** (*Coran* XLI, 54). Il fait donc une allusion au fait qu'Il enveloppe toute chose de Sa Science et qu'Il garde le nombre de toute chose. ***Allâh enveloppe les infidèles*** (*Coran* II, 19).

Allâh montre aussi qu'Il est puissant sur toutes les réalités possibles, qu'aucun être invincible ne peut l'emporter sur Lui et que nul fuyard ne raffaiblit.

II - *AL-QARÎB* : LE (TRÈS)-PROCHE

Allâh a dit : ***Nous sommes plus proche de lui que sa veine jugulaire*** (*Coran* L, 16).

Cette proximité (*qurb*) comporte plusieurs aspects :

- *Le premier* : Allâh est proche de Ses créatures par la science.
- *Le second* : Il est proche d'elles par Sa Puissance attributive.

Le principe influent (*mu'aththir*) qui se trouve en elles est Sa Puissance et entre elle et les créatures il n'existe aucun intermédiaire (*wâsiṭa*).

Selon nous, tous les êtres produits (*kâ'inât :* les étants) sont principiellement actualisés par la Puissance d'Allâh.

- *Le troisième* : Allâh est proche, en répondant favorablement à celui qui L'appelle car Allâh a dit : ***Et lorsque Mon serviteur te questionne à Mon sujet, en vérité, Je suis proche*** (*qarîb*). ***J'exauce l'appel de l'invocateur lorsqu'il M'appelle*** (*Coran* II, 186).

III - *AL-MUDABBIR* : LE RECTEUR, LE PROVIDENT

Al-Khaṭṭâb a dit : « *Al-mudabbir* est Celui qui connaît les tenants et aboutissants des choses (*abdâr al-umûr wa 'awâqibihâ*).

Il se peut qu'on veuille aussi dire par ce nom : Celui qui conduit les affaires avec sagesse et les gère en harmonie avec Sa volonté (*mas-hî'a*).

Se rattachent à ce Nom les cinq Noms suivants :

1) ***al-qâdir***, le Puissant est Celui qui est Maître de déterminer fermement (*mutamakkin*) l'action (*fi'l*) et l'abstention (*tark*) et celui qui les ratifie. Il est permis de dire : « O Celui qui détermine fermement l'acte et l'abstention ! O Celui qui valide l'acte et l'abstention !

Assurément, ce nom ne se rencontre ni dans le Coran, ni dans les nouvelles prophétiques. Certains professent à Son sujet que le *tawqîf*[1], la fixation invariable des Noms divins par tradition, ne s'applique pas à lui. D'autres tranchent qu'il n'y a pas de preuve pour autoriser à le considérer comme Nom divin.

2) *al-murîd* : le Volontaire

On trouve dans le Coran le verbe *Arâda*, vouloir, conjugué à différentes personnes, par exemple dans les versets suivants :

Allâh veut (*yurîd*) ***la facilité pour vous et non la difficulté*** (*Coran* II, 185).

Allâh veut l'allègement pour vous (*Coran* IV, 28).

Nous voulions (*nurîd*) ***combler de bienfaits ceux qui étaient asservis sur terre ...*** (*Coran* XXVIII, 5).

Allâh décide de ce qu'Il veut (*Coran* V, 1).

3) *al-qaçd :* le Dessein

Les Théologiens le mentionnent bien qu'il ne se trouve pas dans le Coran.

4) *al-mashî'a :* le Vouloir divin

Allâh a dit : ***Allâh fait ce qu'Il veut bien*** (*yashâ'*) (*Coran* XIV, 27).

Et ils ne voudront (*tashâ'ûn*) ***que ce qu'Allâh veut*** (*yashâ'*) (*Coran* LXXXI, 29).

En ce qui nous concerne, nous ne faisons aucune différence entre *irâda*, volonté normative et *mashî'a*, vouloir créateur[2].

---

[1] Voir chapitre 4, page 85.

[2] Voir note 4, page 613.

5) *al-ikhtiyâr*, le choix du meilleur, le libre arbitre

Allâh a dit : ***Et ton Seigneur crée ce qu'Il veut et choisit le meilleur*** (*yakhtaru*) (*Coran* XXVIII, 68).

Sache que *al-ikhtiyâr* est la demande du meilleur (*ṭalab al-khayr* ou l'incitation exigeant le bien préférentiel).

Le puissant (*qâdir*) qui l'est en déterminant l'acte ou l'abstention (d'une manière équilibrée) s'interdit de préférer (*yarjaḥ*) l'abstention à l'acte et réciproquement sauf s'il a la parfaite compréhension des tenants et aboutissements qui déterminent chez lui de faire prévaloir l'un ou l'autre.

Le mobile prépondérant (*murajjiḥ*) du serviteur est triple : la science, la probabilité ou conjecture (*zhann*) et la conviction (*i'tiqâd*). Chez Allâh, conjecture et conviction ne sont pas possibles et seule reste la science (*'ilm*) -

C'est pourquoi Al-Ḥasan al-Baçrî a pu dire : « La volonté (*irâda*) chez Allâh est seulement l'incitateur déterminant (*al-dâ'î*) » qui est proprement la science qu'Il a de la compréhension intégrale (*ishtimâl*) des tenants et aboutissants qui déterminent chez Lui de faire prévaloir l'acte.

Al-ikhtiyâr se réfère alors à l'incitation exigeant le bien préférentiel (*ṭalab al-khayr*) selon le commentaire que nous venons de faire.

Sache-le ! La Parole coranique précitée : ***Et ton Seigneur crée ce qu'Il veut et choisit le meilleur***, indique que Son vouloir créateur (*mashî'a*) ne repose pas sur la science qu'Il a de comprendre le bien préférentiel (*khayr*) car alors il ne resterait nulle différence entre *mashî'a* ou Vouloir créateur et *ikhtiyâr* ou incitation exigeant le bien préférentiel. Il faudrait conclure d'une telle assertion que le propos divin : ***Il fait ce qu'Il veut et Il choisit le meilleur***, reviendrait à signifier que la chose voulue (par Dieu) (*shay'*) serait en relation avec elle-même, ce qui est absurde. Il faut donc que le Vouloir créateur (*mashî'a*) soit plus universel (*a'amm*) que le choix du meilleur (*ikhtiyâr*). Cette volonté exprime alors l'aptitude (*çifa*) nécessaire à l'actualisation de la préférence (*tarjîḥ*), celle-ci pouvant être tantôt sans l'incitation exigeant le bien préférentiel (*ṭalab al-khayr*), tantôt avec une telle incitation.

IV - *AL-MAḤABBA* : L'AMOUR

Certains représentants de notre école prétendent qu'il n'existe aucune différence entre l'amour (*maḥabba*) et la volonté (*irâda*).

Pour justifier leur point de vue ils affirment que les philologues (*ahl al-lugha*) soutiennent que chacun des mots exprimant la volonté peut être employé indifféremment.

Par exemple : pour exprimer que je veux quelque chose je peux utiliser le verbes suivants : vouloir (*arâda ou shâ'a*), désirer (*raḍiya*), aimer (*aḥabba*).

Si je précise : j'ai voulu (*aradtu*) et je n'ai pas désiré (*mâ raḍîtu*) ou l'inverse, il s'agit d'expressions contraires.

D'autres représentants de notre école soutiennent qu'il existe une différence entre volonté, amour et satisfaction.

La preuve donnée par l'argument rationnel, disent-ils, est qu'Allâh est Volontaire (*murîd*) à l'égard de tous les êtres produits (*kâ'inûn*).

Le contexte coranique fait ressortir qu'Allâh n'aime pas certaines choses. Ainsi dit-Il : ***Et Allâh n'aime pas*** (*lâ yuḥibbu*) ***la corruption*** (*fasâd*) (*Coran* II, 205), verset qui signifie qu'Allâh n'aime pas qu'elle trouve sa place dans la Religion. Cette parole coranique relative à l'amour peut s'interpréter de deux manières :

- *La première* : l'amour exprime ici tant la volonté de témoigner de la générosité du Bien-Aimé que l'élévation de Son Rang.

- *La seconde* : l'amour, toujours selon ce verset, traduit la volonté de louanger le Bien-Aimé. Il faut en tirer la conséquence que l'amour permet d'atteindre la récompense auprès d'Allâh dans la Vie dernière et de faire la louange jusqu'à Lui en ce bas-monde.

Les premiers répondent que le propos divin : ***Allâh n'aime pas la corruption***, est une proposition équivoque ou indéfinie (*qaḍiyya muhmala*) non universelle (*kulliyya*) qui réclame un complément précisant la manière dont elle s'applique.

Selon nous, Allâh n'aime pas la corruption chez les êtres religieux même s'Il ne l'aime pas davantage chez les corrupteurs. Nous pouvons ajouter qu'Allâh n'aime pas la corruption puisqu'Il n'aime pas qu'on l'ordonne dans la Religion et dans la Loi[3].

---

[3] Pour toutes ces notions liées à l'amour, voir notre traduction du Traité d'Ibn 'Arabî, *Traité de l'Amour*, Paris 1986.

V - *AL-RIḌÂ'* : LA SATISFACTION, L'AGRÉMENT

Certains disent qu'aucune différence n'existe entre la satisfaction et la volonté (*irâda*). D'autres soutiennent le contraire en argumentant ainsi : Allâh veut l'infidélité (*kufr*) pour les Infidèles sans pourtant en être satisfait en vertu de l'autorité de ce verset : ***Allâh n'est pas satisfait de l'infidélité de Ses serviteurs*** (*Coran* XXXIX, 7).

Allâh dit aussi : ***Allâh s'est montré satisfait des Fidèles*** (*Coran* XLVIII, 18), propos mentionné pour servir d'enseignement.

Allâh précise dans l'avant dernier verset précité : ***Si vous avez de la reconnaissance, Il l'agréera de vous*** (*Coran* XXXIX, 7).

Il dit encore : ***O âme rassérénée, retourne vers ton Seigneur agréante et agréée*** (*râḍiya marḍiya*) (*Coran* LXXXIX, 27 et 28).

Tous ces versets montrent que l'agrément (*riḍâ*) est réservé aux Fidèles sans qu'il le soit aux Infidèles. C'est donc la preuve que la satisfaction (*riḍâ*) n'est pas la volonté (qui s'applique à tous indistinctement).

En outre, on dira : « O mon Dieu ! sois satisfait de nous ! » Or, si cette disposition n'avait pas été réservée aux Fidèles, il n'aurait pas été convenable de faire une telle demande.

De plus, ceux qui professent ce point doctrinal interprètent l'agrément comme l'acte d'accorder la récompense ou comme la mention de la louange et de l'éloge.

Mon père et Maître donnait une troisième interprétation de l'agrément : Il exprime l'abandon de l'opposition. Il s'appuyait sur les vers suivants de Ibn Durayd :

« Je suis content à contre cœur !
« De force, est satisfait.
« Celui qui s'irrite du revers du Destin ! »

On trouve cette nouvelle prophétique « *Que Celui qui n'est pas satisfait de Mon Arrêt immuable* (*qaḍâ'* ou *destin*) *cherche un autre Seigneur que Moi !* ».

Si on admet que la satisfaction exprime l'abandon de l'opposition, le propos divin : ***Il n'agrée pas l'Infidélité de Ses serviteurs***, s'interprète ainsi : Allâh ne renonce point à l'Infidélité (des serviteurs) ou encore : Il ne renonce pas à ce qu'ils s'opposent à l'acte d'infidélité.

Les premiers répondent à cet argument en disant que cette façon d'interpréter manque d'autorité pour deux raisons :

- *La première :* Dans le Coran le mot serviteurs concerne les gens de la connaissance certaine (*ahl al-îqân*).

Allâh a dit : ***Les serviteurs du Tout-Miséricordieux qui marchent sur terre avec tranquillité, lorsque les ignorants les interpellent répondent : paix*** (*salâm*) (*Coran* XXV, 63). ***Une source à laquelle boivent les serviteurs d'Allâh*** (*Coran* LXXVI, 6), c'est-à-dire les Fidèles.

Le verset précité : ***Il n'agrée pas l'infidélité de Ses serviteurs***, signifie donc : Il n'agrée pas les Fidèles (dans leur infidélité). Et c'est ce que nous disons nous-mêmes.

- *La seconde* : Il n'est pas satisfait d'établir l'infidélité à cause de leur religion.

VI - *AL-SUKHT* : L'EMPORTEMENT, L'IRRITATION

Pour la plupart des théologiens, ce terme exprime la volonté de châtier.

Allâh ne cesse d'être satisfait de certains et d'être irrité par d'autres.

Satisfaction et irritation se rapportent alors à la Volonté (*irâda*) (qualité d'Essence).

Pour d'autres, l'irritation se réfère à une qualité divine d'activité celle de faire parvenir le châtiment.

La première interprétation - celle de faire de ce terme une qualité principielle - est plus probable.

VII - *AL-GHAḌAB* : LA COLÈRE, LE COURROUX

C'est la volonté de faire parvenir la punition.

Allâh a dit : ***Allâh est courroucé à leur encontre*** (*Coran* XLVIII, 6).

La différence entre colère (*ghaḍab*) et irritation (*sukht*) réside dans le fait que celle-ci implique l'opposition (*i'râḍ*) et celle-là la sanction (*ta'dhîb*).

Le terme le plus proche de *ghaḍab* est *bught*, l'inimitié (mot qui comporte la permutation des mêmes lettres composant le nom *ghaḍab*), lequel exprime la volonté de mépriser (*ihâna*) et d'abaisser (*isqâṭa*) en rang et en dignité.

VIII - *AL-MUWÂLÂ* : L'AMITIÉ, L'ASSISTANCE
IX - *AL-MU'ÂDÂ* : L'INIMITIÉ, L'HOSTILITÉ

Le premier terme comporte la volonté d'honorer (*karâma*), le second celle de mépriser (*ihâna*).

X - *AL-KARÂHA* : L'AVERSION, LA RÉPUGNANCE, LA CONTRARIÉTÉ

Allâh a dit : ***Mais Allâh a répugné à les envoyer (au combat) et les en a empêchés*** (*Coran* IX, 46).

La doctrine des gens de notre École est que l'aversion, chez Allâh, se rapporte à Sa Volonté (*irâda*) de ne pas laisser une chose demeurer dans la non-manifestation ou privation essentielle (*'adam açlî*). Elle connote aussi la réalisation de l'improbation (*îçâl al-dhamm*) dans cette vie et du châtiment (*'iqâb*) dans l'autre vie sur l'individu.

Les Mu'tazilites, quant à eux, professent ceci :

- De même que la Volonté est une des Qualités d'Allâh, de même l'aversion en est une autre.

Pour nous, il est logique que l'aversion soit une qualité qui nécessite de préférer la non-manifestation (*'adam*) à la manifestation (*wujûd*) car en apparaissant, elle impose l'improbation (*dhamm*) dans cette vie et le châtiment dans l'autre. Or, la volonté comporte tous ces sens ; il est donc nul besoin de poser une autre qualité !

Les Mu'tazilites objectent aussi que la volonté est dépendante des seules opérations adventices (*ḥudûth*). Or, (disent-ils), la permanence de la non-manifestation n'implique pas d'acte adventice. Il n'est donc pas possible de faire dépendre la volonté de la contingence.

Nous répondrons que l'être intelligent peut dire ceci à un autre : « je veux (*urîdu*) que tu ne fasses pas ceci ou cela ». Or, un tel propos invalide leur opinion.

Nous allons présenter maintenant des mots proches de la notion de Volonté mais qu'il n'est toutefois pas permis d'employer pour qualifier Allâh -Exalté soit-Il- :

- Le premier : al-tamannâ : **le désir, le souhait, le voeu**

On admet unanimement qu'il n'est pas possible d'appliquer ce terme à Allâh. En effet, ce mot présuppose l'incapacité (*'ajz*).

Le souhait, selon nous, est l'expression d'une certaine volonté bien qu'on sache qu'il ne puisse se réalise ou encore qu'il reste possible ou douteux qu'il s'actualise.

Les Mu'tazilites objectent que le souhait se produit seulement en parole, tel le propos suivant : « Puissè-je faire cela ».

Cette objection est inconsistante (*ḍa'îf*) pour plusieurs raisons :

- *La première* : Ce propos : « puissè-je faire cela » nécessite que nous ayons la possibilité de déterminer quel sens il convient de lui donner. Plus même ! Il s'agit, en la circonstance, d'apprécier un discours incertain et dont personne ne saurait dire s'il est question d'un souhait. Qu'il s'agisse d'un souhait, nous saurons qu'il doit l'exprimer. Or, nul sens de ce genre n'est suggéré par ces mots sauf celui de la simple velléité (*irâda*) que nous venons de mentionner (avant cette objection).

- *La seconde* : Le pauvre s'avise de dire : « je voudrais être roi en ce bas-monde ». Or, tout un chacun pourrait exprimer qu'Untel désire (*tamannâ*) la royauté. Nous savons donc bien que le souhait est ce que nous venons de dire.

- *La troisième :* Le muet peut avoir des souhaits même s'il ne les exprime pas.

- *La quatrième :* Du dormeur ou de l'homme gravement malade qui prononce : « puissè-je faire cela » ou encore de l'ignorant du sens de ce propos lorsqu'il le formule, personne ne peut contrôler qu'il désire effectivement telle chose.

Voici donc bien établie l'inanité de l'opinion des Mu'tazilites à ce sujet. (Pourtant) l'utilité de notre réfutation est la suivante

Si Allâh voulait l'infidélité de l'infidèle, bien qu'Il sache que celui-ci ne puisse devenir croyant, ce comportement constituerait un souhait au regard de l'acte de foi. Le souhait étant impossible chez Allâh, il s'avère qu'Il ne veut pas la foi de celui qui est infidèle.

- *Le deuxième : al-sahwa :* l'appétit, l'appétence, l'envie

La différence entre appétit et volonté est illustrée par l'exemple suivant : le malade veut boire la médication salutaire sans en avoir l'appétit. D'autre part, il peut avoir envie de manger une figue sans un acte de volonté délibérée.

- *Le troisième : al-'azm :* la résolution, le propos décidé

C'est la détermination (*tawṭîn*) de l'âme après l'hésitation (*tarad-dud*) qui engendre l'ignorance de savoir qu'il convient d'agir ou non ou bien de renoncer à faire. Une telle disposition étant impossible quand il s'agit d'Allâh, il n'est pas permis de la Lui attribuer.

ÉPILOGUE

Parvenu à ce degré du propos, le cœur reste décontenancé au point de forcer au silence.

Ici se termine donc ce traité. La louange est à Allâh et la grâce et la paix soient sur le plus excellent des Envoyés, Muḥammad, sur sa Famille et tous ses Compagnons. Amen !

La rédaction de ce livre a été achevée en fin de mois de Sha'bân de l'an 595 de l'Hégire.

La louange est à Allâh, exprimée par tous Ses bienfaits qui rendent parfaites toutes les œuvres vertueuses.

Je témoigne qu'il n'y a nul dieu autre qu'Allâh d'un témoignage tel qu'il rendra compte en notre faveur dans la balance des œuvres de bien.

Je témoigne que notre seigneur Muḥammad est Son serviteur et Son Envoyé sur qui les signes explicites sont descendus, ainsi que sur sa Famille et ses Compagnons. Qu'Allâh le salue par d'abondantes salutations de paix.

Par l'assistance et le concours gracieux d'Allâh, *le livre des preuves éclatantes sur le commentaire des Noms et Qualités d'Allâh* a pu être terminé. Qu'Allâh accorde Sa grâce et Sa paix à notre seigneur Muḥammad, à sa Famille et à ses Compagnons.

INDEX DES CITATIONS CORANIQUES

INDEX DES PERSONNES

B

C

D

G

H

Ḥ

I

T

V

W

Y

Z

Index-Glossaire

'

A

B

Ç

Ç

Ḍ

D

F

G

H

Ḥ

I

J

K

T

Ṭ

U

W

Y

Z

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Principes (*mabâdi'*) et Prolégomènes (*muqaddimât*)

DEUXIÈME PARTIE

Le pronom *Huwa*, le nom *Allâh* et la *Shahâda* : *la ilâha illâ-llâh*, nul dieu adoré sinon Dieu

TROISIÈME PARTIE

commentaires sur les quatre-vingt-dix-neuf noms divins

QUATRIÈME PARTIE
Annexes et Suppléments (*fî al-lawâḥiq wa al-mutammât*)

Ar-Râzî
Traité sur les noms divins

Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, peu connu en France par manque de traduction de ses œuvres, fut un auteur fécond, éminent savant musulman polygraphe : théologien, juriste, philosophe, commentateur du Coran, célèbre en terre d'Islam, tant orientale qu'occidentale. Il s'intéressa aussi à différentes disciplines scientifiques qui se développaient à son époque.

Il naquit à Rayy en 544/1149 et mourut à Hérat en 606/1209. Il évolua principalement dans des régions qui correspondent approximativement à l'Afghanistan et à l'Iran actuels. Son ouvrage le plus important et le plus célèbre est son grand commentaire du Coran intitulé : Les Clefs du Mystère.

Le présent *Traité sur les Noms divins* s'inscrit dans ses œuvres théologiques et illustre la méthode propre à la perspective du Kalam. Il constitue une petite somme théologique mais aussi un ouvrage de piété clair, concis et profond. Il montre toute l'importance que l'Islam attache à la connaissance et à la litanie des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins arrêtés par la Tradition.

Ce traité comprend en première partie : l'étude du nom, du nommé, de la qualité ou attribut, de l'invocation et du souvenir de Dieu par Ses Noms, du Nom suprême, etc. ; en deuxième partie : l'exposé sur le pronom *Huwa* (Lui), sur le Nom *Allâh*, sur la formule sacrée de l'Unicité divine *Lâ ilâha illâ Llâh* (Nul dieu adoré sinon Allâh) est sur chacun des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins ; en troisième partie : une rapide étude sur d'autres Noms considérés par certains comme divins.

Le traducteur et présentateur, Maurice Gloton, a déjà publié plusieurs traductions et commentaires d'ouvrages de Maîtres du Soufisme : Ghazâlî, Ibn 'Atâ' Allâh, Ibn 'Arabî, Jurjânî. Il a su donner, sur différents passages du Traité sur les Noms divins, des commentaires qui confèrent à l'ouvrage un attrait supplémentaire.



185 FF
28,20 €